İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi

Veysel Kaya

OTTO

İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi Veysel Kaya OTTO

OTTO

OTTO 48

Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi
Veysel Kaya

Son Okuma: Ahmet Dursun Karaca
Redaksiyon: Tavoos
Grafik Tasarım: Nurullah Özbay
Uygulama: Tavoos
Cilt: Birinci Ciltevi
Baskı: Ziraat Gurup Mat. / Varlık Ankara

ISBN 978-605-4696-78-9

Sertifika No: 13858
1. Baskı: Mart 2015

İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
tel.-faks: 0312. 439 01 69
www.ottoyayin.com
otto@ottoyayin.com
www.facebook.com/otto yayınları

FELSEFE-KELÂM İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE

İBN SÎNÂ'NIN KELÂMA ETKİSİ

VEYSEL KAYA

OTTO

VEYSEL KAYA
Bursa'da doğdu (1982). Lisans öğrenimini Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı (2003). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Ana Bilim Dalında yüksek lisans (2007) ve doktorasını (2013) yaptı. Hollanda Rabdoud Üniversitesi'nde altı ay süreyle araştırmalarda bulundu (2009). İstanbul Üniversitesi İslam Felsefesi bölümünde dersler vermektedir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

İslam düşüncesi tarihini belirli aşamalara ayırmak, bu tarihin yazımında bir gelenek haline gelmiştir. Böyle bir bakış açısında, birbirini izleyen aşamaların arasında kalan geçiş süreçleri önemlidir ve bu geçişler çoğunlukla değişime sebep olan büyük isimlerin etkileriyle özdeşleştirilir. İslâm düşüncesinin *nazariyyât*ında tartışmasız iki belirleyici disiplin olan İslam felsefesi ve kelâm söz konusu olduğunda, şöhreti İslâm dünyasını çoktan aşmış bulunan ve Batıda "Avicenna" olarak bilinen İbn Sînâ, böyle bir dönüm noktasına yerleşmeyi hak eden bir isimdir. İbn Sînâ'nın etkisi hakkında en genel açıdan fikir sahibi olmak için, onun yaşadığı dönemden sonra gelen düşünürlerin İbn Sînâ'nın düşüncesini görmezden gelme diye bir seçeneklerinin kalmadığını tespit etmek bile yeterlidir.

Ne var ki etki sahasının genişliği genel kabul görmüş böyle isimleri incelemek, düşünce tarihi yazımı açısından daha dikkatli adımların atılmasını gerektirir. Bu, konu İbn Sîna'ya gelince özellikle böyledir; çünkü "İbn Sînâ ve sonrası" diye bir ayrımı baştan kabullenmek, ele alınan herhangi bir konuda İbn Sînâ'dan sonra gelen isimlerin onun etkisini öyle ya da böyle taşıdığı ve bu açıdan İbn Sînâ'nın özellikle kelâm ve felsefe açısından kavşak noktasında durduğu sonucuna götürecektir. Böyle bir kabulün tehlikesi, "İbn Sînâ sonrası" ("Post-Avicennian") metafizik konularda görülen herhangi bir fikrî açılımın, şayet İbn Sînâ'nın eserlerinde görülüyorsa, direkt olarak İbn Sînâ etkisine bağlanmasıdır.

Özellikle kelâm tarihinin genel bir tasvirini sunmayı amaçlayan modern teliflerde böyle bir "kolaycılığın" takip edildiği-

ni gözlemlemek mümkündür. "Düşünce tarihi yazımının en büyük handikabının, klişeleşmiş yargıların yeni bulgulara rağmen sorgulanmaması olduğu" noktasından hareket eden bu çalışma, bahsedilen kolaycılığı aşma yönünde mütevazı bir adım atma girişimi olarak görülebilir. Elbette ki çalışma, eleştirilerini yönelttiği ve kendilerinden farklı bakış açıları sunduğu eserler de dahil olmak üzere, tüm klasik ve modern İslam düşüncesi külliyatına fazlasıyla borçludur. Yazarın, ulaştığı sonuçlarda kırılgan olma pahasına, durağanlık yerine farklılığı tercih etme yönünde aldığı risk, daha objektif ve disiplinlerarası bakışı öngören bir kelâm tarihi yazımında düşünce kıvılcımlarını tetikleyebilecekse, yazar herhalde başarıya ulaşmış sayılabilir.

Elinizdeki çalışma yazarın, "Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi" (Uludağ Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü-2013) başlıklı doktora tezinin kitaplaşmış halidir. Başından sonuna kadar tüm yönleriyle entelektüel ve psikolojik bir "macera" olan bu doktora sürecinde birçok kişinin katkı ve rolü oldu. Peter Adamson, Yaşar Aydınlı, Bilal Balcı, Mehmet Çelenk, Heidrun Eichner, Josephine Gehlhar, Frank Griffel, Kadir Gömbeyaz, Livnat Holtzman, Mutlu Gül, Jules Janssens, Cağfer Karadaş, M. Cüneyt Kaya, A. Saim Kılavuz, U. Murat Kılavuz, Orhan Ş. Koloğlu, Lukas Muehlethaler, Emin Özdamar, Sabine Schmidtke, Ayman Shihadeh, Bülent Şenay, Enes Taş, Ömer Türker, Enver Uysal, Emin Uz ve Robert Wisnovsky'ye teşekkürlerimi sunmak isterim. Bu çalışmanın ortaya çıkması, onların ve isimlerini unutma gafletinde bulunduğum diğerlerinin, ayrıntıları buraya sığmayacak çeşitli düzey ve mahiyetlerdeki katkılarına borçludur. Kitabın yayın aşamasında gösterdikleri ilgi ve alakadan ötürü Kenan Özçelik ve Veli Aknar'a da minnettarım. Tüm bunların ötesinde çekirdek aileme, eşim Medine'ye, çocuklarım Erva ve Tarık'a da bu süreçte yanımda oldukları için teşekkür ederim.

Veysel KAYA
Bursa 2014

GİRİŞ

I. Bağlam

İslâm'ın ilk asırları muazzam bir çeviri faaliyetine sahne olmuştur. Bu faaliyete İslâm toplumu bünyesinde farklı tepkiler gelişmiştir. Bir grup, aklın ispat ettiği Gerçek ve Gerçeklik'in tarihin tüm zamanlarında aynı olması gerektiğini vurgulayarak, tercüme edilen Yunan mirasının İslâm inançlarıyla çelişmediğini kanıtlamaya çalışmış ve bu ithal edilen mirasın zirvesi olarak gördükleri Aristoteles'in görüşlerini tanıtma uğraşında olmuşlardır. Bu gruba felsefeciler (*felâsife*, *felsefiyyûn*) denmiştir. Bir diğer grup da, ilkeleri Kur'ân-ı Kerîm'de belirlenen İslam inanç esaslarını, çeşitli akım ve düşüncelere karşı savunma görevini üstlenmişler ve kelâmcı (*mütekellimûn*) ismini almışlardır. İşte İslam düşüncesinde felsefe ve teoloji (kelâm) ilişkisi dendiğinde akla gelmesi gereken, Arapçaya aktarılan bu Yunan felsefesi birikimi ile itikadî ilkeleri savunan disiplinin İslam tarihi boyunca birbiriyle olan ilişkisidir.

İslam düşüncesinin teoriye yönelik ana kollarından ikisini temsil eden kelâm ve felsefenin birbiriyle olan bu ilişkisine, her iki düşünce geleneğinin ürettiği metinler içerisinden sayısız şahit bulmak mümkündür. Tarih boyunca kelâm literatürü içerisinde itikadî mezhep mensuplarının, gerek kendi mezhepleri bünyesinde olanlar hakkında, gerekse de diğer mezheplere mensup olanlar hakkında bu yönde tespitlerde bulundukları bir gerçektir. İslâmın ilk üç yüzyılıyla ilgili literatür söz konusu olunca akla ilk gelen kaynak olan İbnü'n-Nedîm'in (v. 385) *Fihrist*'i, önde gelen mu'tezilî kelamcılardan Nazzâm'ın (v. 231)

–dönemin karakteristik bir edebî ifade tarzı olan "şiir" özelinde– "felsefî kelâm" (*el-kelâm el-felsefî*) yolunu izlediğini söyler.[1] Mâtürîdî'nin önemli takipçilerinden Ebu'l-Yüsr Pezdevi (v. 493), felsefecilerin (*felâsife*) kayda değer tüm kitaplarını gözden geçirdiğini ifade ederek, Mu'tezile'nin genel olarak görüşlerini felsefecilerden devşirdiğini, hatta mu'tezilî olup da felsefeden behresi olmayan birine rastlamanın imkânsız olduğunu, eleştirme amaçlı söyler.[2] Birçok alanda telif ettiği eserleriyle Arap dili açısından yaşadığı dönemin önemli bir otoritesi kabul edilen İbnü'l-Cevzî (v. 597), "sanki Allah'ın sonsuz bilgiye sahip olmasını çok görüyorlar" diyerek, Mu'tezile'nin Tanrı'nın tikellere dair bilgisi konusunda filozofların görüşlerini ödünç aldıkları gözlemini yapar ve Mu'tezile'nin felsefe ile olan ilişkisinden dem vurur.[3] İbn Haldûn'un (v. 808) çağına gelindiğinde ise mevcut birikim, kelâmın felsefeyle olan ilişkisinin adının konması ve bu yönde bir kelâm tarihi okuması yapılarak, bu tarih içinde dönemler tespit edilmesini mümkün kılacak bir mahiyet almıştır. Bu yaygın söyleme göre, "önceden gelenler"in (*mütekaddimîn*) kelâm anlayışı dinin bir savunusu mahiyetinde iken, "sonradan gelenler"in (*müteahhirîn*) kelâm anlayışı kelâmın felsefeleştiği bir dönemi temsil etmektedir. İbn Haldûn'un bakışına göre, Gazâlî (v. 505) gibi simaların Aristoteles mantığını kelâma sokmasıyla başlayan bu çığır, Beyzâvî (v. 685) ve sonrası kelâmcılarda tam bir felsefe-kelâm bütünleşmesine varmıştır.[4] Her ne kadar İbn Haldûn gibi düşünürler bu değerlendirmelerini bir tespit yapma sadedinde ortaya koymaktalarsa da, bunu kelâmın geldiği noktayı eleştirmek için kullanan alimler de mevcut olmuştur: Osmanlı'nın en

[1] İbnü'-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rıza Teceddüd), Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1971, s. 206. İbnü'l-Nedîm, benzer tespiti Nâşî Ekber (v. 293) hakkında da yapar.

[2] Pezdevî, Ebu'l-Yüsr, *Usûlü'd-Dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2003, s. 248.

[3] İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (nşr. Muhammed b. el-Hasen b. İsmâ'îl, M.A. Sa'dânî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye 1998, s. 63.

[4] Arslan, Ahmet, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, İstanbul: Vadi Yayınları 2002, ss. 429-430. İbn Haldûn'un çağdaşı önemli kelâmcı Teftâzânî, kelâmcıların felsefecilerin maksatlarını hakkıyla anlama ve bunların yanlışlığını gösterme uğraşı neticesinde, kelâmın bir noktadan sonra felsefeden ayırt edilemeyecek duruma geldiğini ve buna da "müteahhirîn kelâmı" olarak isim vermenin mümkün olduğunu dile getirir. Bk. Teftâzânî, Sa'düddin, *Şerhu'l-'Akâid* (Kestelî Hâşiyesiyle beraber), İstanbul: Bahar Matbaası 1973, s. 17. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'nin bir yerinde Teftâzânî'den övgüyle bahsederek kelâm, fıkıh usûlü ve beyân dallarındaki çeşitli eserlerini incelediğini söylemesi, İbn Haldûn'un ilgili kanaatini nereye dayandırdığı noktasında bir fikir vermektedir. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, Kahire: Dârü'ş-Şa'b ts., s. 454.

önemli hukuk metinlerinden kabul edilen *Dürer ve Gurer*'in sahibi Molla Hüsrev (v. 885), Şâfiʿî'nin "Allah'a en büyük günahla varman, kelâm ilmiyle varmandan daha hoştur" sözüyle hedef aldığı kelâma kıyasla, tanık olduğu çağda felsefecilerin hezeyanlarıyla dolu kelâmın halinin ne olacağını tenkit eder bir ifade ile sorar.[5]

Mütekellimînin felsefeyle olan ilişkileri söz konusu olduğunda kelâmın İslâm dünyasında neşv u nema bulmasına sebep olan Muʿtezile, doğal olarak akla gelmektedir ve Muʿtezile'nin özellikle belli bir tabakadan sonraki temsilcileriyle felsefî düşünce ve ekoller arasında çeşitli düzeylerde irtibatlar kurulmuştur. Bu anlamda ilk defa felsefî düşünceden etkilendiği tespiti yapılan Ebu'l-Hüzeyl Allâf'ın (v. 235), "Allah'ın zâtından ayrı sıfatlarının bulunmadığı" görüşü böyle bir etkiye bağlanmaktadır.[6] Muʿtezile'nin Ebu'l-Hüzeyl'den sonraki önemli siması Nazzâm, özellikle felsefe kitaplarını incelemek suretiyle Muʿtezile'nin belli kurallarını ortaya koyan isim olarak görülür.[7] Nazzâm'ın felsefî donanımı o kadar bellidir ki, müteahhirîn kelâm döneminin zirve ismi Fahruddîn Râzî (v. 606), Nazzâm'ın birçok temel görüşünde felsefecilere tabi olduğunu, ancak kendisini izleyen muʿtezilîlerin onun görüşlerini yanlış bağlamlara oturttuklarını söyler ve tek tek bu görüşleri açıklar.[8] Muʿtezile'nin sonra gelen tabakalarındaki isimlerin, İslâm coğrafyasında yerleşmeye başlayan felsefî mirasla, ister benimseme, ister cevap verme amacıyla olsun, bir temas içerisinde olduğu görülebilir.[9] Kelâmın felsefeyle olan bu

[5] Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hukkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm* I-II, İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası 1317, I, s. 323.

[6] Ebu'l-Hüzeyl'in sıfat görüşünü Aristoteles'ten aldığı tespitini yapan Ebu'l-Hasen Eş'arî'idir. Bk. Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1963, s. 485. Bu tespiti tekrarlayan Cevdet Paşa "felsefeci taifesinin" zaten o zaman ortaya çıkmış olduğunu söyler: Ahmet Cevdet Paşa, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, İstanbul: Takvîmhâne-i Âmire 1275, I, s. 75.

[7] Cevdet Paşa, *Terceme-i Mukaddime*, 76; Harputî, Abdullah, *Kelâm Tarihi* (nşr. Muammer Esen), Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2005, ss. 40-41.

[8] Râzî, Fahruddîn, *er-Riyâzü'l-Mûnika fî ârâ'i Ehli'l-'İlm* (nşr. Es'ad Cum'a), Kayrevan: Merkezü'n-Neşr el-Câmi'î 2004, ss. 223-241.

[9] Mu'tezilîlerin eserlerinin listelerini veren İbnü'n-Nedîm'e başvurduğumuzda, sadece kitap isimlerinden hareket ederek bile bir fikir sahibi olmak mümkündür: *Kitâb 'ale's-Sûfistâ'iyye, Kitâb fî Halki'ş-Şey' 'ani'-Şey', Kitâbü'l-Cevâhir ve'l-A'râz* (Ebu'l-Hüzeyl Allâf), *Kitâbü'r-Redd 'alâ Ashâbi'l-Heyûlâ, Kitâbü'l-Mantık* (Nazzâm), *Kitâbü'l-Cüz' ellezî Lâ Yetecezze' ve'l-Kavl bi'l-A'râz ve'l-Cevâhir* (Mu'ammer b. Abbâd), *Risâle fî Farti Cehli Ya'kûb b. İshâk el-Kindî* (Câhız), *Kitâbü'r-Redd 'alâ Ashâbi't-Tabâyi'* (Ca'fer b. Harb), *Kitâbü'r-Redd 'alâ Aristâtâlîs fi'l-Cevâhir ve'l-A'râz* (Dırâr b. 'Amr), *Kitâbü İsbâti'l-Cüz' ellezî Lâ Yetecezze'* (Abbâd b. Süleymân), *Kitâbü'n-Nakz 'ale'r-Râzî fi'l-'İlmi'l-İlâhî* (Ebu'l-Kâsım Ka'bî),

tanışıklığı ve gerek ilk dönem, gerekse geç dönem yazınının bu tanışıklığa tanıklık etmesi, erken dönem Mu'tezile kelamcılarına ait farklı görüşlerin felsefî arka planlarını araştırma gayretinde olan birçok çalışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur.[10]

Yunan düşünce mirasının İslâm inançları açısından bir mahzur teşkil etmediğini İslâm toplumuna anlatma çabasında olan *felâsife*, başından beri mütekellimîn taifesiyle temas içerisinde olmuştur. İslâm'ın ilk filozofu olarak anılan Kindî, dönemindeki çağdaş kelâmcıların ilgilendiği peygamberlik, geriye doğru sonsuz olayların imkânsızlığı ve istitâat gibi konulara ilişkin teliflerde bulunmuştur. Mu'tezilî düşünceyi bazı noktalarda hedef alsa bile, klasik kelâmî duruşun bir karakteristiği olan "yoktan yaratma" düşüncesini savunması, teolojik ilkeler uğruna, "ezelî yokluk" düşüncesiyle hiçbir şekilde uzlaşmayan Aristotelesçilikten taviz verebileceğinin bir göstergesidir.[11] Kindî'den sonra, kelâmcılarla irtibat içinde olan İslâm felsefecilerini teşhis etmek için, özellikle "Bağdat Çevresi" diye bilinen ve Fârâbî (v. 339), Yahyâ b. 'Adî

Kitâbü'n-Nakz 'alâ Aristâtâlîs fi'l-Kevn ve'l-Fesâd, Kitâbü't-Tabâyi' ve'n-Nakz 'alâ'l-Kâ'ilîn bihâ, Tasaffuhu's-Semâ' ve'l-'Âlem (Ebû Hâşim Cübbâ'î). Konu hakkında bk. Koloğlu, Orhan Şener, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları 2010, ss. 20 vd.

[10] Bu konuda akla gelen ilk kaynaklar, Alî Sâmî Neşşâr'ın *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî* (1966-1980), H. A. Wolfson'un *The Philosophy of the Kalam* (1976) ve hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllardaki düşünce atmosferini yansıtmayı amaçlayan, Josef Van Ess'in *Theologie und Geselschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschraft* (1991-1997) isimli eserleridir. Bu eserlerin mu'tezilî kelâmcıları inceleyen bölümleri, felsefî literatürle olan bağlantılarını görme açısından da bir başvuru kaynağıdır. Bunun dışında Polonya Yahudilerinden Saul Horovitz'in felsefe-kelâm ilişkisine özel çalışması, eski olmasına rağmen dikkat çekicidir: *Ueber den Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam [Yunan Felsefesinin Kelâm'ın Gelişimi Üzerine Etkisi]*, Breslau: Fraenckel'scher Stiftung 1909. Bu çalışmada Horovitz, Nazzâm'ın Stoacı; Mu'ammer b. Abbâd ve Ebû Hâşim Cübbâî'nin Platoncu etkiler taşıdığını, Abdülkâhir Bağdâdî, İbn Hazm, Şehristânî, Fahruddin Râzî, Îcî ve İbnü'l-Mürtezâ gibi müelliflerden alıntıladığı metinleri, klasik Yunan, Latin ve İbrani kaynaklarıyla karşılaştırarak ispata çalışır.

Diğer çalışmalar içinde şunlar zikretmeye değer: Nader, Albert Nasrî, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (1950-1951). Nader bu kitapta mu'tezilî düşünceyi genel olarak sunmayı amaçlarken, düşüncelerin felsefî arka planlarını da değerlendirmektedir. Frank, Richard, "The Neoplatonism of Gahm b. Safwan", *Le Muséon* 78 (1965/1-2), 395-424. Mu'tezile'ye "Cehmiyye" de denildiği göz önünde bulundurulursa, Cehm b. Safvân'ı konumuz bağlamında ilk mu'tezilîler safına sokmak mümkün olacaktır. Frank bu makalesinde, Yeniplatoncu felsefenin *Aristo'nun Teolojisi* ile beraber İslâm topraklarına "resmî" olarak sokulduğu dönemden (Kindî'nin dönemi) önce yaşaması dolayısıyla, Cehm'in görüşlerinin kelâm-felsefe ilişkilerindeki bu geçiş dönemi hakkında ilk ipuçlarını verdiğini düşünür. Ona göre Cehm'in "şey", "varlık" ve "Allah'ın sıfatları" gibi konulardaki görüşleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde, Yeniplatonculuğun etkisi açık olarak görülecektir.

[11] Ivry, Alfred L., "al-Kindi and the Mu'tazila: A Philosophical and Political Reevaluation", *Oriens* 25-26 (1976), ss. 69-85; Kaya, Mahmut, "Kindî ve Felsefesi", *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik 2002, ss. 11-13.

(v. 364), Ebû Süleyman Sicistânî (v. 391), İbn Süvâr (v. 411), Ebû Hayyân Tevhîdî (v. 414)[12] ve İbnü's-Semh (v. 426) gibi düşünürleri içeren ekol dikkate alınmalıdır.[13] Sadece Yunanca veya diğer dillerden çevrilmiş haliyle Aristoteles'in felsefesinin İslâm toplumu için bir anlam ifade etmeyeceğini, bu birikimi İslâm toplumunun düşünsel sorunlarına göre güncelleştirmek gerektiğini düşünen Fârâbî, mu'tezilî kelâmcıların metot ve teolojiyle alakalı görüşlerine daha fazla bir ilgiyle eğilir.[14] Yaşadığı zamanın en yetkin felsefecisi kabul edilen Yahyâ b. 'Adî; Osman b. Sa'îd Dârimî ve Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin ezelî ilim konusundaki görüşlerine eleştiri yazacak kadar kelâm ile ilgilenmektedir.[15] Sözünü ettiğimiz ekol içinde isimleri zikredilebilecek bu ve benzerlerinin yanında, Yahyâ b. 'Adî'nin çevresine mensup olan İbnü's-Semh ve İbn Süvâr, belki de özel olarak dikkat çekilmesi gereken isimlerdir; çünkü Mu'tezile'nin Behşemiyye çizgisinden farklılaşan görüşleriyle, felsefecilerin yoluna uymakla mezhep içinde eleştirilen, Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebu'l-Hüseyn Basrî, Aristoteles'in *Fizik*'ini bu iki filozofun "rahle-i tedrisi altında" okumuştur.[16]

Felâsife olarak adlandırılan böyle bir düşünce geleneğine mensup bir isim olarak ortaya çıkan İbn Sînâ (v. 428), Aristoteles'in mirasının İslâm toplumunda kabul görmesine yönelik misyonu açısından seleflerine uyduğu gibi, onu kelâm tarihi açısından *felâsife* içinde özel kılan bazı noktalar vardır. Öncelikle İbn Sînâ,

[12] Hicrî dördüncü asırdaki kelâmî ve felsefî atmosfer hakkında bilgi edinmek için Tevhîdî'nin eserlerinin oldukça renkli bir bilgi mozaiği sunduğunu ifade etmek gerekir.

[13] Bağdat Ekolü hakkında Joel Kraemer'in iki eseri önemlidir: *Humanism in the Renaissance of Islam* (Leiden: E.J. Brill 1986) ve *Philosophy in the Renaissance of Islam* (Leiden: E.J Brill 1986). Ayrıca kişiler (Kindî ve çevresi, Ebû Bekir Râzî, Bağdatlı Aristotelesçiler ve Fârâbî) ve kaynaklar hakkında güncel ve derli toplu bilgiler veren bir başvuru çalışması için bk. *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der Islamischen Welt* I (VIII-X. Jahrhundert) (ed. Ulrich Rudolph), Basel: Schwabe Verlag 2012, ss. 92-458.

[14] Lameer, Joep, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden: E.J. Brill 1994. Fârâbî ve Mu'tezile arasındaki ilişkiyi, Fârâbî'nin çeşitli eserlerindeki atıflarından hareketle ele alan bir çalışma için bk. Rudolph, "Al-Fârâbî und Die Mutazila", *A Common Rationality: Mutazilizm in Islam and Judaism* (eds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare), Würzburg: Ergon Verlag 2007.

[15] Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik 2011 *İmkân*, s. 106.

[16] Giannakis, Elias, "The Structure of Abu l-Husayn al-Basri's Copy of Aristotle's *Physics*", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 8 (1993), ss. 251-258. Ayrıca bk. Madelung, Wilferd, "Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili" (çev. Veysel Kaya), *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), s. 338. Madelung'un makalesi sadece İbnü'l-Semh'i dikkate alırken, Giannakis birtakım somut deliller sunarak İbn Süvâr'ın da Ebu'l-Hüseyn'in "felsefe hocası" olarak hesaba katılması gerektiğini ifade eder.

Aristocu anlamda İlk Felsefe (*el-Felsefetü'l-ûlâ*, metafizik) ile *tevhîd ilmi*'nin konularının örtüştüğünü vurgulamaktan çekinmemişti; ki bu tavır, müteahhirîn kelâmcıları nezdinde felsefe ve kelâmın aynı hakikatin araştırması olduğuna yönelik algılarının çıkış noktalarından biriydi. Öte yandan, Fahruddîn Râzî sonrası kelâmının *eş-Şeyhü'r-Re'îs*'i olan İbn Sînâ'nın sistemleştirdiği şekliyle felsefe, İbn Sînâ sonrası İslâm düşüncesi için o kadar belirleyici idi ki, Gazâlî ve sonrası düşünürleri için felsefe, "İbn Sînâ felsefesi" demekti.[17] Felsefî kelâm anlayışının zirvesinde bulunan isim olan Fahruddîn Râzî'nin Kerrâmîler'le yaptığı ve sultan huzurunda geçen kalabalık bir tartışmada, dönemin meşhur kadısı İbnü'l-Kudve'nin dayanamayıp "biz ancak Peygamber'den bize geleni anlatırız; Aristo'nun bilimini, İbn Sînâ'nın küfriyâtını, Fârâbî'nin felsefesini bilmeyiz" şeklinde isyan etmesi, İbn Sînâ'nın düşüncesinin ne denli kelâma sirayet ettiğini göstermesi açısından ilginç bir anekdottur.[18] Belki de İbn Sînâ'nın etkisinin bu derece önemsenmesi ve Gazâlî ve İbn'ül-Melâhimî gibi kelâmcıların sert eleştirilerine hedef olmasının nedeni, bazı modern yazarların yerinde tespit ettikleri gibi, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in görüşlerinin salt bir aktarımını yapmakla yetinmeyip, "alternatif bir kelâm" yapma niyetinde olmasıdır. İbn Sînâ, deyim yerindeyse, "müslümanca bir dille" yazmaktaydı ve bu açıdan klasik dönemden itibaren dinin savunusunu üstlenmiş kelâmcılar, insanların dikkatini "müslüman kılığına girmiş" bu filozoflara yöneltmek istemekteydiler.[19]

II. Kapsam

Bu çalışma, bir İslâm filozofu olarak İbn Sînâ'nın, İslâm düşüncesinin bir ana disiplini olarak kelâma yaptığı etkiyi değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu değerlendirme karakteriyle çalışma, "İbn Sînâ kelâma etki etmiştir" şeklinde bir öncülden hareket et-

[17] Bu durumu gösteren ipuçları için bk. Gazâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire: Dâru'l-Meârif ts, ss. 77-78; a. mlf. *el-Munkiz mine'd-Dalâl* (nşr. Cemîl Salîbâ, Kâmil 'İyâd), Beyrut: Dârü'l-Endelüs 1967, s. 78; Şehristânî, Ebu'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. Emir Ali Mühennâ, Ali Hasan Fâ'ûr), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1993, s. 490. Bu tespiti yapan güncel bir çalışma için Adamson, Peter, *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, Londra: The Warburg Institute 2011, s. 6.

[18] İbn Şahna Halebî, *Ravzatü'l-Menâzır fî Ahbâri'l-Evâ'il ve'l-Evâhir* (İbn Esîr'in *el-Kâmil*'i kenarında), Kahire: Bulak 1290, IX, ss. 59-61.

[19] Câbirî, Muhammed 'Âbid, "es-Sırâ'u'l-Mezhebî ve Leyse'd-Dîn Verâe *Tehâfüti'l-Felâsife* li'l-Gazâlî", *Tehâfütü't-Tehâfüt* içinde (nşr. M.A. Câbirî), Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye 1998, s. 41.

mek yerine, "İbn Sînâ'nın kelâmî düşünceye bir etkisi söz konusu mudur; eğer öyleyse bu hangi çerçeve ve derecede gerçekleşmiştir?" sorusunu temel almaktadır.

Araştırma şöyle bir gözlemden hareket etmektedir: Ebû Hâmid Gazâlî'den (v. 505) itibaren kelâmcılar İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu şekliyle felsefî birikimi, açık bir şekilde karşılarına almışlardır.[20] Denebilir ki Gazâlî'den itibaren kelâm uleması, mensup oldukları mezhep geleneğini (eş'arî, mâturîdî ya da mu'tezilî) devam ettirmenin yanı sıra, aynı zamanda *bir dereceye kadar* felsefe okuyucusu da olmuşlardır. Onların İslam felsefesi okumalarında temel kaynakları, kendilerinin de belirttikleri üzere, İbn Sînâ'nın eserleri olmuştur. İşte bu çalışma, kelamcıların bu "felsefeyle imtihanının" onların kelâm sistemlerinde ve vardıkları sonuçlarda (eğer varsa) nasıl değişimler gerçekleştirdiğini belirli bir konu özeline ortaya koymayı hedeflemektedir.

Bu noktada çalışmada, konu ve zaman açısından sınırlamaya gidilmiştir. Konu sınırlaması, "İbn Sînâ'nın kelâma etkisi" gibi bir başlığın, yöntembilim, varlık anlayışı, nefs teorisi, peygamberlik ve öte dünya meseleleri gibi İslâm düşüncesinin ana problemleri göz önünde bulundurulursa, oldukça genel kalacak olması durumunun bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle İbn Sînâ'nın felsefesinin merkezî konusu olan varlık anlayışı ve bu varlık anlayışının temelindeki *imkân* düşüncesi ele alınmıştır. Başka bir ifadeyle, İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ayrımına dayanan varlık anlayışı, kelâmın *ilâhiyyât/ulûhiyyet* bahislerinde nasıl akis bulmuştur? İbn Sînâ felsefesini okuyan kelâmcılar varlık/âlem anlayışlarını kurarken, varlığın zirvesindeki *zât*'ı temsil eden Allah'ın varlığını ispat ederken ve Allah-âlem ilişkisi yönündeki tasavvurlarını oluştururlarken, İbn Sînâ felsefesiyle nasıl bir ilişki içinde olmuşlar, hangi yönlerden ondan etkilenmişlerdir?

Zaman sınırlaması ise, İbn Sînâ'nın etkisi değerlendiriliken modern döneme kadar gelinecek olması halinde, çalışmada yapılması düşünülen ayrıntılı tahlilleri güçleştirecek olması sakıncasını ortadan kaldırmak içindir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın

[20] Türkçe kelâm yazınında, Gazâlî hakkındaki bu tespiti yapan genel değerlendirmeler için bk. Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi ts., ss. 28-29; Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2004, s. 411; Karadaş, Cağfer, "Eş'arî Kelâm Okulu", *Kelam El Kitabı* içinde (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara: Grafiker Yayınları 2012, s. 133.

vefatından Fahruddin Râzî zamanına kadar olan, yaklaşık iki yüzyıllık bir zaman dilimi temel almıştır ki, bu süreç içindeki iki önemli kelâmcı, Gazâlî ve Şehristânî'dir (v. 548). Belirlenen bu süreç içerisinde, özellikle Gazâlî'nin çağdaşı olan Ebu'l-Mu'în Nesefî (v. 508) ilk planda olmak üzere, mâtürîdî kelâmı içinde telif edilen eserler de kuşkusuz ayrıntılı tahlili hak etmekteyse de, felsefe-kelâm ilişkisinin daha çok eş'arî gelenek içindeki yansımalarını takip etmek, elimizdeki eş'arî kaynakların yeterliliğine bakıldığında, konuyu daha "sağlam" olarak ortaya koymayı sağlamaktadır. Öte yandan Osmanlı gibi "mâtürîdî" [olması gereken] çevrelerde bile Teftâzânî, Cürcânî gibi eş'arî müelliflerin eserlerinin baskın olması, bu durumu daha da anlamlı kılmaktadır.[21] Son yüzyıldaki İslâm araştırmaları ve bunun neticesinde tahkikli neşirlerin eş'arîliğe yönelmesinin de, bunda payı olduğunu ifade etmek zorundayız. Tek bir şahıstan ziyade tarihi bir süreci doktora düzeyinde inceleyen bir araştırmacının, çalışmasıyla ilgili tüm basılmamış yazma eserleri tahlile çalışmasının ne kadar zor ve hatta imkânsız olduğu izahtan vârestedir. Benzer şekilde, mu'tezilî kelâmdaki İbn Sînâ sonrası değişimler de, Gazâlî gibi bir *Tehâfüt* (*Tuhfetü'l-Mütekellimîn*) sahibi olan İbnü'l-Melâhimî gibi müellifler düşünüldüğünde oldukça ilgi çekici ise de, yine çalışmanın odak noktasına alınmamıştır. Bu nedenle çalışma, temel olarak eş'arî gelenek üzerinden yürümektedir; ancak bu bütünle (felsefe-kelâm ilişkisi) ilişkisi içerisinde hem mâtürîdî hem de mu'tezilî kaynaklara önemli atıflar içermektedir.

Çalışmanın zaman sınırlamasının Fahruddin Râzî'ye kadar tutulmuş olması şu yönden bir önem taşımaktadır: Fahruddin Râzî'nin yazdığı eserler, onun takipçisi olsun ya da olmasın kendinden sonra gelenler için o derece belirleyici olmuştur ki, bazı tabakât kitaplarında insanların Râzî'den önce yazılmış eserleri artık bir tarafa bıraktıkları gözlemi yapılır.[22] Böyle bir tespit aşırı bulunacak olsa bile, geç dönem kelâmının köşe taşları olan Îcî, Teftâzânî, Cürcânî, Devvânî gibi isimlerin, yazdıkları kitaplarda

[21] Osmanlı kelâm düşüncesinin özünde eş'arî olduğu yönündeki tespitler için bk. Uludağ, Süleyman, "Giriş: Akaid-Kelam Tarihi, Taftazani ve Şerhu'l-Akaid", *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* içinde, İstanbul: Dergâh Yayınları 1999, ss. 20-39.

[22] Safedî, Salâhuddîn, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât* (nşr. Sven Dedering), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974, IV, s. 249.

yöntem ve içerik açısından ne denli "İmâm Râzî"'ye dayandıkları bilinen bir gerçektir.[23] Şiddetli bir "felsefî kelâm" eleştiricisi olan İbn Teymiyye'nin öncelikli hedeflerinden birinin Râzî olması bu açıdan manidardır. Bu nedenlerle, çalışmamız işte bu Râzî'yi hazırlayan geleneği ve tartışma konularını irdelemek için de önem arz etmektedir.

III. Metod ve Kaynaklar

Bir düşünürün bir ekol üzerine yaptığı etki yapıp yapmadığı ve yaptıysa bunun hangi konu ve bağlamlarda olduğu çağdaş insan bilimleri metodolojisinde hermenötik ve semiyotik genel başlıkları altında değerlendirilen "düşünce tarihi" (*intellectual history*) incelemelerinde araştırılır.[24] Bu basit bir şekilde, o düşünürün açıkça alıntılandığı ve gönderme yapıldığı yerlerin bir deskriptif analiziyle gerçekleştirilit. Ancak etkinin varlığının ötesinde, mahiyet ve derecesini ölçmek için daha geniş çerçevelere ihtiyaç vardır. Bu da ancak, etki eden ve etkiye maruz kalan düşünceleri ortak bir bağlam içerisinde değerlendirmek ve eleştiriye tabi tutmak ile gerçekleşebilir.

Bu genel tespit, çalışmamız özelinde şöyle bir durumu ortaya koymaktadır: Özetle, "İbn Sînâ'nın kelâma etkisi" olarak başlıklandırılabilecek bir konuda, İbn Sînâ sonrasında gelen kelâmcıların İbn Sînâ'nın açık etkisini taşıdıkları yerleri tespit etmek ve bunların genel bir değerlendirmesini yapmak, ilk bakışta yeterli görülebilecek bir yol olacaktır. Böyle bir bakış açısında İbn Sînâ düşüncesi, deyim yerindeyse, pergelin hareket etmeyen sabit ucu görevini görmekte ve kendinden sonraki kelâm düşüncesinin değişken olduğu varsayılmaktadır. Oysaki İbn Sînâ'nın kendisi de, bu kitapta da kanıtlanmaya çalışıldığı üzere, dönemindeki kelâmın etkisi altında olan bir filozoftur. Öte yandan güncel birçok araştırmada "kelâmda İbn Sînâ'nın etkisi" olarak varsayılagelen birçok noktada, kelâmın aslında kendi dinamikleriyle mi işlediği, yoksa gerçekten de İbn Sînâ'nın orijinal

[23] Râzî'nin yaygın etkisi hakkında fikir vermesi açısından bir çalışma için: Arıcı, Müstakim, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 26 (2011), ss. 1-37.

[24] Kopenhag Üniversitesi'nde mevcut özel bir departman bünyesinde, düşünce tarihi metodolojisi ile ilgili başlıca problemlere değinip kaynaklar veren güncel bir referans sitesi için bk. http://intellectualhistory.ku.dk/literature/.

bir etkisinin mi söz konusu olduğu oldukça önemli bir sorundur. Bu temel nedenlerden ötürü, çalışmamız "İbn Sînâ ve etkisindeki kelâm" şeklinde tek yönlü ve kolaya kaçan bir yöntemi izlemek yerine, "felsefe-kelâm ilişkisi açısından İbn Sînâ ve kelâm" şeklinde, iki yönlü bir etkileşimi öngören bir çerçeveyi esas almaktadır. Bu noktada tez, güncel araştırmalara önemli yerlerde bazı yaklaşımlar sunmakta ve İbn Sînâ'nın mutlak otoritesinin kabul edildiği alanlardaki etkisini sorgulamaktadır. En temel olarak, zorunlu-mümkün ayrımı ve bu ayrımın bir sonucu olan Tanrı'nın varlığını ispattaki "imkân delili"nin İbn Sînâ öncesi kelâmında öz olarak mevcut olduğu, varlık-mahiyet probleminin klasik kelâmda hususî bağlamlarda zaten tartışıldığı ve İbn Sînâ'nın bu noktada kelâmî literatüre katkısının sınırlı olduğu, İbn Sînâ'dan önce mu'tezilî ve eş'arî kelâmcılar arasında Tanrı'nın sıfatlarının zorunlu ya da mümkün olduğuna yönelik bir tartışma olduğu, çalışmamızın başı çeken ve bu bağlamda somutlaştırılabilecek tespitleridir. Bununla birlikte çalışma, İbn Sînâ'nın aslında kelâma hiçbir etkisi olmadığını ve bu yöndeki güncel yazının yaygınlaşmış "şehir efsaneleri" olduğunu kanıtlayarak "kelâmı temize çıkarma" uğraşında da değildir. Yeri geldiğinde görüleceği gibi, İbn Sînâ etkisinin hangi noktalarda söz konusu olabileceği tespit edilmeye çalışılmıştır ve bu noktalar, daha ileri düzeyde yapılacak araştırmalarda ortaya konacak karşı görüşleri tetikleme ve farklı bakış açılarına zemin oluşturmaya matuftur.[25]

Ortaya konulan metoda yönelik bu perspektif ışığında, çalışmamızda sırasıyla şu bölümlere yer verilmiştir: "İbn Sînâ'nın Kelâma Bakışı" başlığı altındaki birinci bölümün amacı, İbn Sînâ'nın hangi kelâmî anlayışlara muhatap olduğunu ortaya koymak ve felsefe sisteminin önemli bazı yerlerinde bu anlayışlarla nasıl bir etkileşim içinde olduğunu incelemektir. "Vacip-Mümkün Ayrımı ve Allah'ın Zorunlu Varlık Şeklinde İsimlendirilmesi" adını taşıyan ikinci bölüm, İbn Sînâ felsefesinin en önemli kavramı sayılabile-

[25] Çalışmamız İbn Sînâ etkisinin mahiyet ve boyutunu tanımlamaya yönelik olup, kelâmın "neden" böyle bir etkiye maruz kaldığı şüphesiz başka, ancak önemli bir sorudur. Eş'arî kelâmcıların İbn Sînâ felsefesini adapte etmekteki amaçlarının, eş'arî kelâm sitemini daha bilimsel (*academic*) olarak ortaya koymak olduğu yönündeki bir kanaat ve değerlendirme için bk. Eichner, Heidrun, *The Post Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological summae in Context* (basılmamış doçentlik tezi), Halle: 2009, ss. 138 vd.

cek olan "zorunlu varlık" kavramının ayrıntılı bir tahlilini içermekte ve İbn Sînâ öncesi felsefî ve kelâmî geleneğe atıflar yaparak, İbn Sînâ sonrası nasıl bir değişim olduğunu sorgulamaktadır. Bu yönüyle bu bölüm, *vâcib* ve *mümkin* kavramlarını masaya yatırmasıyla, tezin temelinde bulunan değerlendirmeleri içermektedir. Üçüncü bölüm olan "İsbât-ı Vâcib ve İmkân Delili" içinde, zorunluluk ilkesinin kelâmî anlayış açısından en önemli yönü olan Tanrı'nın varlığını ispatta ne tür bir işlevi olduğu ve ilk dönemden beri kelâmcılara ait bir ispat şekli olarak bilinen "hudûs delili" yanında nasıl bir yer edindiği incelenmektedir. "Kelâmda Varlık-Mahiyet Ayrımı" ismindeki dördüncü bölüm, ilk dönem kelâm yazınında "varlık" ve "mahiyet"i ve bu kavramlar arasındaki ayrımı belirleyen bazı tartışmaları gündeme getirmekte ve İbn Sînâ'nın değerlendirmelerinin bu tartışmalara nasıl bir boyut kattığını incelemektedir. "Allah'ın Sıfatları" başlığı altındaki beşinci ve son bölüm de, kelâmın Allah'ın varlığını ispattan sonra en önemli konularından birini teşkil eden *sıfâtullâh*'ın zorunluluk açısından bir analizini yapmakta ve yine kelâmcıların klasik ve İbn Sînâ sonrası dönemdeki tavırlarını incelemektedir.

Böyle bir metot ve yapı içerisinde hareket eden ve birtakım iddialar içeren bu çalışmada hangi kaynakların temel alındığı şüphesiz hayati bir konu olacaktır. Çalışmanın odak noktasında bulunan İbn Sînâ ve felsefesi kapsamında, onun başlıca eserleri içerisinde bulunan *eş-Şifâ*'nın özellikle "İlâhiyyât" kısmı, İbn Sînâ'nın tüm sistemini bir özet olarak veren *en-Necât*'ı, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*'ı ve İbn Sînâ'nın kendisinin de tüm eserleri arasında önem atfettiği *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı sayılmalıdır. Hemen bu noktada şunun altını çizmek gerekir ki bu sayılan eserler, İbn Sînâ'nın düşüncesini anlamaya çalışan Gazâlî ve Şehristânî gibi kelâmcıların da ilk elden başvurdukları kaynaklar olmuştur.[26] Anlaşılması oldukça güç olan *İşârât*'ın anlamlarının açığa çıkarmada Fahruddîn Râzî'nin şerhinden oldukça istifade ettiğimizi belirtmeliyiz.[27] Râzî'nin açık-

[26] Örneğin Şehristânî'nin *Milel*'de İbn Sînâ felsefesini aktarımı büyük oranda *Necât*'a dayanmaktadır.

[27] Râzî, İbn Sînâ'nın maksadını açıklamada filozofun felsefî sistemi ve anlayışına uymada titizlik göstermektedir. Bir yerde geçen "İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerine katılmasam bile, kendi prensiplerine göre açıklamalarda bulunmak, üzerime bir görevdir" ifadesi de bunu göstermektedir: Râzî, Fahruddîn, *Şerhu'l-İşârât* I-II, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye 1325, I, s. 210.

lamaları doğrultusunda İbn Sînâ'nın metnini okumak, aynı zamanda müteahhirîn kelâm döneminin zirve ismi olan Râzî'nin ve sonra gelen müelliflerin tutumlarını görme açısından da önem arz etmektedir. İbn Sînâ'nın bu birinci derecede önemli eserleri yanında, küçük çapta risale ve diğer teliflerine de gereken önem verilmiştir. Bunun nedeni, İbn Sînâ'nın "büyük" teliflerinde zikretmediği veya üstü kapalı olarak geçtiği bazı önemli noktaları, diğer yerlerde daha farklı ve anlaşılabilir olarak izah etmiş olmasıdır. Bu açıdan, İbn Sînâ'nın duruşunu sadece başlıca eserlerine atıfla ortaya koyma yerine, konuyla ilgili erişilebilen tüm materyali gözönünde bulundurarak bir noktaya varma yoluna gidilmiştir.

İbn Sînâ'nın muhatap olduğu kelâmî çevreyi belirleme sadedinde, mu'tezilî müellifler ön planda tutulmuştur. Bu müelliflerin başında da, bazı araştırmaların İbn Sînâ ile Rey şehrinde muhtemel bir görüşme öngördükleri Kâdî Abdülcebbâr (v. 415) gelmektedir. Başta en önemli eseri sayılabilecek *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-'Adl* olmak üzere onun eserleri, İbn Sînâ'nın kelâm eleştirisi yaptığı birçok noktada, bu eleştirilerle örtüşen uygun verileri sağlamaktadır.[28] Bunun yanında, Kâdî Abdülcebbâr'ı tek bir isim olarak ele almamak, Ebû Hâşim ve Ebû 'Alî Cübbâ'î ve takipçilerini, özellikle İbn Sînâ'nın muhatap olduğu kelâmî çevreyi anlama açısından göz önüne almak gerekir. Bu nedenle, İbn Hallâd'ın eserine şerh yazmış olan Buthânî'nin *Ziyâdâtü'ş-Şerh*'i, Ebû Reşîd Nîsâbûrî'nin *el-Mesâ'il fi'l-Hilâf beyne'l-Bağdâdîyyin ve'l-Basriyyîn* ve *Fi't-Tevhîd*'i, İbn Metteveyh'in *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*'ı, zeydî eğilimler taşımasına rağmen aynı grup içerisinde zikredilebilecek Ebû Ca'fer Tûsî ve Şerîf Mürtezâ'nın çeşitli telifleri önem taşımaktadır. Son yıllarda bu mu'tezilî coğrafyayı, monograflar, kataloglar[29] ve tahkikli neşirlerle ilim dünyasına tanıtmayı amaçlayan Sabine Schmidtke yönetimindeki *Intellectual History of the Islamicate World* (IHIW) isimli araştırma kuruluşunu, bu meyanda anmak gerekir.[30]

[28] Abdülcebbâr'ın *Muğnî*'si İbn Sînâ henüz on yaşlarındayken, 360-380 yılları arasında yazılmıştır. Bk. Frank, Richard M., "Al-Ma'dum wal-Mawjud", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'études Orientales MIDEO* 14 (1980), s. 188. Kâdî Abdülcebbâr'ın düşünce sisteminin genel bir sunumu için bk. Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002.

[29] Mu'tezilî elyazma eserlerini topluca gösterecek bir katalog, yayım aşamasındadır: Schwarb, Gregor, *Handbook of Mu'tazilite Authors, Works and Manuscripts*, Leiden: Brill, 2013-2014.

[30] Mu'tezilî mirasın ortaya çıkmasına katkıda bulunan bu araştırma kurumunun yayın faa-

İbn Sînâ'nın özellikle Rey'de mevcut olan Mu'tezile çevresiyle olan tanışıklığı bilinmekteyse de,[31] eserlerini yaygınlık kazanmasından sonra hangi kelâmcıların ilk olarak onun görüş ve duruşlarını değerlendirdiği veya en azından ismen ona atıfta bulunduğu, bir araştırma konusudur.[32] İbn Sînâ'dan biraz sonra vefat eden ve bu nedenle bir "İbn Sînâ sonrası kelâmcı" değil de, onun çağdaşı bir kelâmcı olarak düşünülmesi gereken Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin, İbn Sînâ'nın fikirlerinden haberdar olabileceği düşünülmüştür.[33] Şu kesindir ki, Ebu'l-Hüseyn, o dönemdeki meşhur Yahyâ b. 'Adî okuluna mensup olan bir filozof olan İbnü's-Semh ile vakit geçirmiştir ve bu onu bazı ulemanın "kelâmcı kisvesine bürünmüş felsefeci" olarak yaftalanmalarına bile yol açmıştır.[34] Ebu'l-Hüseyn'den günümüze ulaşan sınırlı sayıdaki metinlere ve onun düşüncesini aktaran müelliflerin eserlerine bakıldığında da, onun gerçekten "felsefî" sayılabilecek bazı görüşlere yakınlaştığı anlaşılmaktadır. Ancak tüm bunlar, onu bir "İbn Sînâcı" müellif yapacak şeyler olmaktan oldukça uzaktır. Son tahlilde, Ebu'l-Hüseyn Basrî ve ekolünün; Gazâlî,[35] Şehristânî ve Râzî[36] gibi kelâmcıların önemli kaynaklarından biri olması, çalışmamızın konusu açısından hatırda tutulması gereken bir husustur.

liyetlerinin bir listesine internet sitesinden ulaşılabilir: http://www.ihiw.de.

31 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât* (nşr. Muhsin Bîdârfar), Tahran: İntişârât-ı Bîdâr 1413, s. 94. İbn Sînâ burada Rey'de bulunan Mu'tezilîlerin *vücûd* kavramı hakkındaki tartışmalarına göndermede bulunur. Bk. Ansari, Hassan, "Rûyârûy-i İbn Sînâ Bâ Mu'tezile der Rey" (http://ansari.kateban.com/entry1832.html).

32 İbn Sînâ'yla çağdaş bir kelâmcı olan Şerîf Mürtezâ'nın (v. 436) "tevârüdü'l-edille" ile ilgili risalesinde İbn Sînâ'yı ismen anması heyecan uyandırsa da, bunun "Ebû 'Alî [Cübbâ'î]"yi "Ebû 'Alî İbn Sînâ" ile karıştırmaktan kaynaklanan bir yanlış okuma olduğu meydana çıkmıştır: Ansari, Hassan, "Şerîf Mürtezâ ve İbn Sînâ: Tashîh-i Yek Hata" (http://ansari.kateban.com/entry1932.html).

33 Madelung, "Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", s. 338.

34 Madelung, a. yer.
Ebu'l-Hüseyn'in İbnü's-Semh'ten Aristoteles'in *Fizik*'ini okuduğu bilgisi yukarıda verilmişti. Aristoteles'in *Fizik*'ine İbnü's-Semh'in yaptığı bazı açıklamalar bugün elimizde mevcuttur: Aristoteles, *et-Tabî'a* (İshak b. Huneyn tercümesi ve İbnü's-Semh, Yahyâ b. 'Adî, Mettâ b. Yûnus ve Ebu'l-Ferec b. et-Tayyib şerhleri ile beraber) (nşr. Abdurrahmân Bedevî), Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye 1984, I-II. Ebu'l-Hüseyn'in sonraki mu'tezilîler tarafından aktarılan düşüncelerinin, İbnü's-Semh'in buradaki açıklamalarıyla karşılaştırılması ilgi çekici sonuçlar verebilir.

35 Gazâlî'nin ilk telif ettiği eserlerden biri olarak görülen ve hocası Cüveynî'nin fıkıh usûlü konusundaki yazılarına dayanan *Menhûl*'de Ebu'l-Hüseyn'e atıfta bulunulması, Cüveynî'nin de Ebu'l-Hüseyn'i bildiğinin bir göstergesi olmalıdır. Bk. Gazâlî, *el-Menhûl min Ta'lîkâti'l-Usûl* (nşr. M.H. Hîtû), Beyrut: Dâru'l-Fikr 1998, s. 533.

36 Fahruddîn Râzî'nin gözünde Ebu'l-Hüseyn'in kelâm geleneği içinde özel bir konumu vardır. Josef van Ess, felsefenin kelâma tatbiki yolunda yürüyen Râzî'nin, Ebu'l-Hüseyn'de "kafadengini" (*geistesverwandt*) bulduğunu söyler: van Ess, *Der Eine und Das Andere*, II, s. 1070.

İbn Sînâ sonrası kelâm-felsefe ilişkisi bağlamında ilk incelenmesi gereken Ebu'l-Hüseyn Basrî'den sonra, hicrî beşinci yüzyıl içinde hem mu'tezilî hem de eş'arî birçok müellifin felsefeyle olan bağlantısını araştırmak, şüphesiz tüm bu müellifleri (ki eserleri basılmış olanların bile sayısı oldukça fazladır) tek tek incelemeye dayanmaktadır. Bunlar arasından, Gâzâlî'ye merkezî bir yer veren çalışmamız açısından gündeme getirilmesi gereken önemli bir isim, Gazâlî'nin hocası olan ve "İmâmü'l-Harameyn" (Mekke ve Medine'nin İmamın) lakabıyla bilinen Cüveynî'dir. Cüveynî, eş'arî gelenekte köşetaşı denilebilecek bir yere sahiptir ve aslında eserlerinde "şeyhunâ" diye andığı Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin ve "kâdî" ismini kullandığı Bâkıllânî'nin sadık bir takipçisidir.[37] Ancak öyle anlaşılıyor ki, yaşadığı yüzyıldan hemen sonra bile onun felsefeden etkilenmiş olduğunu söyleyenler çıkmıştır. Özellikle Allah'ın tikellere (*cüz'iyyât*) dair bilgisi noktasında Cüveynî'nin hanbelî birtakım kimseler tarafından felsefeye bulaşmakla itham edildiği, bazı biyografik eserlerde geniş şekilde yer tutmaktadır.[38] Öte yandan Cüveynî'nin sadece muarızları tarafından değil, kendi mezhebi içinden de felsefî etkiyi taşıdığının ima edilmesi manidardır.[39] Felsefe etkisi daha daraltılarak İbn Sînâ etkisi özelinde düşünüldüğünde, Cüveynî'nin İbn Sînâ'dan etkilenmiş olduğu eski-yeni birçok yazar tarafından iddia edilegelmektedir.[40]

[37] Kaynaklar Cüveynî'nin "Bâkıllânî'nin eserlerinden on iki bin varak ezberlemedikçe, kelâm ilminde tek söz söylemedim" ifadesini naklederler: Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Kahire: 'Îsâ Bâbî el-Halebî 1964, V, s. 185. Benzer bir söz Fahruddin Râzî için, bu sefer Cüveynî'nin eserlerine atıfla zikredilir.

[38] Bk. Sübkî, *a.g.e.*, V, ss. 192 vd.

[39] Şehristânî, Ebu'l-Feth, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm* (nşr. Alfred Guillame), Londra: Oxford University Press 1934, s. 78.

[40] Sübkî'nin *Tabakât*'ında sözünü ettiği hanbelî âlim Mâzerî (v. 536), Cüveynî'nin İbn Sînâ'nın muasırı olup onunla tartışmalara girdiğini söyler ki, bu tarihsel açıdan mümkün değildir: Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. 'Alî, *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl* (nşr. 'Ammâr Tâlibî), Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî 2001, s. 123. Güncel araştırmacılar içerisinde Frank Griffel, Cüveynî'nin İbn Sînâ'yı ilk defa ciddî bir şekilde inceleyen kelâmcı olduğunu savunur: Griffel, Frank, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press 2009, s. 29. Türkçesi: *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı* (çev. M. F. Kılıç, İ.H. Üçer), İstanbul: Klasik 2012, s. 61. İddiasına somut bir kanıt sunamasa da Griffel, bunu genel olarak Cüveynî'nin Tanrı'nın varlığını ispatta zorunluluk-imkân ve imkânsızlık kavramlarına dayanmasına bağlamaktadır. Griffel ile aynı tespiti yapan başka bir güncel yazar için bk. Eichner, *The Post Aviennian Philosophical Tradition*, s. 143. Cüveynî'nin İbn Sînâ'nın kitaplarıyla ciddi şekilde meşgul olduğunu söyleyen, ancak yine bir delil sunmayan bir başka yer için bk. Öçal, Şamil, "Felsefe-Kelam İlişkisi", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. Bayram Ali Çetinkaya), Ankara: Grafiker Yayınları 2012, I, s. 469

Hayatı boyunca aktif olduğu coğrafya ve yaşadığı zaman dilimi göz önüne alındığında, Cüveynî çok büyük bir ihtimalle İbn Sînâ'dan haberdar idi. Hatta İbn Sînâ'nın şâkirdleri tarafından daha hayattayken "eş-Şeyhü'r-Re'îs" olarak anılmasına ve bu tabirin Horasan bölgesinde yaygınlaşmasına bakılırsa,[41] Cüveynî'nin aynı payeyi eş'aıî büyüklerinden birine vermiş olması, bir ima olarak bile görülebilir.[42] Ancak şimdilik, Cüveynî'nin eserleri içersinde İbn Sînâ'nın düşüncesi ile tanışıklığını kesin olarak kanıtlayabilecek hiçbir direkt ipucu yoktur.[43] Cüveynî'nin genel olarak felsefe ile ilişkisi ise, kesinlikle araştırmaya değer bir konudur ve her halükarda bu araştırmanın temel odağındaki eser onun *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*'i olacaktır. *Şâmil*, Eş'arî'den sonra dördüncü yüzyıl içindeki Bâhilî, İbn Mücâhid, Ebû İshak İsferâyînî ve Bâkıllânî gibi eş'arî önderlerin önemli eserleri büyük oranda kayıp olduğu için, mezhebin imamından itibaren eş'arî düşünce geleneğini anlamada hayati bir öneme sahiptir.[44] Bu yönüyle o, müteahhirîn kelâmında "İbn Sînâcı dönüşüm" olarak görülen bazı noktaların, aslında klasik kelâmda var olduğunu tespit etme açısından çok önemli veriler içermektedir ve bunların tespiti, eserin satır aralarının dikkatli bir şekilde incelenmesine de bağlıdır. Öte yandan Cüveynî'nin bu eseri, ilginç bir şekilde, mu'tezilî düşünceyi ve özellikle Behşemiyye ekolü-

[41] "İbn Sînâ'nın Kelâmcılara Bir Atfı" başlığı aldmda görüleceği gibi, İbn Sînâ'ya mektup gönderen öğrencisinin ona bu sıfatla hitap etmesi bunu gösterir. Ayrıca hocasının biyografisini yazan Cüzcânî "eş-Şeyh er-Re'îs" tabirini kullanmaktadır.

[42] Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Faysal Bedir 'Ûn, Sühey Muhammed Muhtâr), İskenderiye: Münşeâtü'l-Meârif 1969, s. 673. Cürcânî "eş-şeyhü'r-re'îs" tabirini, zamanının önde gelen alimlerinden Ebu'l-Mehâsin Cürcânî (Sa'd b. Muhammed) (v. 454) için kullanır. Kendi adına birçok tartışma meclisi tertip edildiği bilgisi verilen Ebu'l-Mehâsin'in, günümüze ulaşan bir eseri şu ana kadar tespit edilememiştir.

[43] Ayman Shihadeh, Cüveynî'nin İbn Sînâ'nın peygamberlik konusundaki bir görüşüne (*tahyîl*) referansta bulunmuş olabileceği yorumunu yapar: Shihadeh, Ayman, "Classical Ash'ari Antropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World* 102 (July/October 2012), s. 442 (dipnot:45). Cağfer Karadaş, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*'sinde Cüveynî'nin *ilâhiyyât, nübüvvât* ve *sem'iyyât* gibi kavramlara atıflarda bulunmasının İbn Sînâ'nın etkisi olarak değerlendirilebileceğini söyler. Karadaş, Cağfer, "Eş'arî Kelam Okulu", s. 140. Bir başkası da, Cüveynî'nin atomculuğu savunmak için kullandığı delillerin, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sı ile örtüştüğünü söyler: Eichner, Heidrun, *The Post Avicennian Philosophical Tradition*, s. 150. Herhalükarda tüm bunlar, birer tahminden öteye geçemeyecektir.

[44] Özellikle Eş'arî ve Bâkıllânî gibi sünnî kelâmının otoritelerinden yapmış olduğu alıntılarla, Cüveynî'nin eserleri, klasik eş'arî düşüncenin doğru bir şekilde anlaşılmasında –şu anda– merkezi bir konuma sahiptir. Cüveynî'nin bu aktarımlarının sıhhatına ilişkin akla gelebilecek her hangi bir şüphe için, *Şâmil*'de eş'arî imamların bir konuyla ilgili görüşlerini anlatırkenki ifadesi dikkate alınmalıdır: "...yazılı olarak (*mansûs*) görüp edinmediğim bir şeyi, onlardan nakledecek değilim...": *a.g.e.*, s. 138.

nü anlamada da kritik öneme sahiptir; çünkü Cüveynî, Ebû 'Alî Cübbâ'î'nin taraftarlarının onu bazı konularda yanlış anladıklarının ifade edip gerçekte ne kastettiği hakkında fikir yürütecek kadar mu'tezilî literatür ile içli dışlıdır.[45] Nitekim Cüveynî'nin üslubunu, çağdaşı olan İbn Metteveyh, Ebû Reşîd Nîsabûrî, Buthânî, Şerîf Mürtezâ gibi mu'tezilîlerin eserlerinde kullandığı üslupla karşılaştırmak, bu alimler arasında birçok meselede kullanılan kavram ve tartışma sorularının ortak olduğu gerçeğini ortaya koyacaktır. Ne yazık ki günümüze Cüveynî'nin *Şâmil*'inin sadece ilk cildinin ulaşmış olması, bu konuda bir engel olarak görülebilir. Ancak onun güzel bir özeti olan İbnü'l-Emîr'in (v. 726) *el-Kâmil fî Usûli'd-Dîn fi'htisâri'-Şâmil*'i ve Cüveynî'nin sadık öğrencisi Ebu'l-Kâsım Ensârî'nin *el-Gunye*'si (ki birçok noktada *Şâmil*'le paralel bir metindir), bu sahadaki açığı şimdilik kapatmaktadır.

Felsefe-kelâm ilişkisi açısından buraya kadar söylenilenler göz önüne alındığında, Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazâlî'yi kendinden önceki kelâmî gelenekten ayıran bazı önemli noktalar söz konusudur. Bunlardan, çalışmamız özelinde en önemlisi, Gazâlî'nin İbn Sînâ felsefesini karşısına alan ilk kelâmcı olmasıdır.[46] Böyle bir reaksiyonun sonucu olan *Tehâfütü'l-Felâsife*, kelâmın İbn Sînâ sonrasındaki gelişimi için kavşak noktasında olan bir eserdir; çünkü *Tehâfüt* aynı zamanda, kelâmın felsefeye karşı klasik dönemden beri sürdürmeye çalıştığı duruşun derli-toplu bir sunumu mahiyetindedir de. Gazâlî'nin bu kitapta, âlemin ezelîliği, kudret, irade ve nedensellik ilkesi gibi birçok temel noktada klasik eş'arî tavrını sürdürmesi bunu göstermektedir. Ne var ki, her reaksiyonun beraberinde etkileşimi de getirmesi, düşünce tarihçilerinin çok sık rastladıkları bir durumdur. Gazâlî de bunun bir istisnası olmamıştır. Gazâlî, oldukça ironik bir biçimde, İbn Sînâ eleştirisinin en sert gözlendiği kelamcılardan biri olmakla birlikte (çünkü Gazâlî, İbn Sînâ ve felsefecileri *Tehâfüt, Munkiz* ve *İktisâd*'ında açık bir şekilde tekfir eder ve bilindiği gibi tekfir, bir Müslüman alimin elindeki en güçlü silahtır) İbn Sînâ etkisinin kelâmda be-

[45] Bk. Cüveynî, *Şâmil*, s. 503.
[46] Gazâlî'nin kendisi de kelâmcılar arasında felsefî düşünceyi ciddi olarak inceleyen ilk kelâmcı olduğunu söyler. Bk. Gazâlî, *Munkız*, s. 74; Dağ, Mehmet, *İmam el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* (basılmamış doçentlik tezi), Ankara: 1976, s. 11.

lirmeye başladığı bir kelâmcıdır. Sonraki bazı ulema bu durumu "Gazâlî felsefecilerin içine o kadar daldı ki, sonra istediği halde onlardan kurtulamadı" şeklinde dillendirir.[47] Gazâlî'nin *Tehâfüt*'e bir hazırlık olarak yazdığı ve filozofların maksatlarını gözler önüne sermeyi amaçladığı *Mekâsıdü'l-Felâsife*'sinin, İbn Sînâ'nın metinleriyle ve özellikle onun *Dânişnâme-i Âlâ'î*'siyle büyük oranda örtüştüğü bilinmektedir. Gazâlî'nin İbn Sînâ felsefesinden edindiği ve hatta bazen devşirdiği fikirler, yanlızca felsefeyi tanıtmak amacıyla yazdığı eserlerle de sınırlı olmayacaktır.[48]

Belki de burada akla gelen en kritik soru, Gazâlî'nin neden önceden katî surette tekfir etmiş olduğu filozofları ve özelde İbn Sînâ'yı, kendi kendisiyle açık bir şekilde çelişir biçimde kullanıyor olmasıdır. Bu problem geçmişte ve bugün birçok Gazâlî uzmanını meşgul eden bir sorundur. Açık bir "ikili yaklaşım" örneği olan bu tutumu neden sergilediğinin ipuçlarını Gazâlî'nin kendi yazdıklarında da görmek mümkündür. Gazâlî, bir kişinin mezhebi derken kastedilenin farklı şeyler olduğunu, o kişinin yaşadığı toplum içerisinde eş'arî, mu'tezilî, hanefî ya da şâfi'î gibi isim alması ve bunlara uyması belki zorunlu iken, sadece Allah'la arasında bulanan birtakım görüşlerinin de olabileceğini anlatır.[49] Böyle bir durum, bilgin kimsenin belli bir kitleyi hedef alan bir eserinde asıl inancını gizlerken, bir diğerinde açığa vurmasına neden olur. Gazâlî'nin bu tavrı bilinen bir husustur. Çalışmamız açısından Gazâlî'nin bu yaklaşımının önemi, orta-

[47] İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârüzi'-'Akl ve'n-Nakl* (nşr. Mahmûd Reşâd Sâlim), Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye 1991, I, s. 5 (Gazâlî'nin öğrencisi Ebû Bekr ibnü'l-'Arabî'den aktararak).

[48] Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın metinlerini nasıl kullandığıyla ilgili çalışmalar için bk. Janssens, Jules, "Al-Gazzali and His Use of Avicennian Texts", *Ibn Sina and His Influence on the Arabic and Latin World* içinde, USA: Ashgate, 2006, Bölüm 11; Frank, Richard M., "Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy", *Revue des Etudes Islamiques* 55-57 (1987-89), ss. 271-285. Frank, Gazâlî'nin bazen intihale varacak kadar İbn Sînâ'yı alıntıladığı yorumunu da yapar: a. mlf, "*Yâ Kalâm*", *Arabic Theology, Arabic Philosophy From the Many to the One* içinde (ed. James E. Montgomery), Leuven: Peeters Publishers 2006, s. 13 (*el-Maksadü'l-Esnâ*'ya atıfla). Bu duruma başka bir örnek, Gazâlî'nin *Mi'yârü'l-'İlm*'de felsefî kavramların tanımlarında görülebilir: Uysal, Enver, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları 2008, ss. 64-65. Ayrıca bk. Janssens, Jules, "Al-Ghazzali's Miyar al-Ilm Fi Fann al-Mantiq Sources Avicenniennes et Farabiennes", Janssens, *a.g.e.* içinde, Bölüm 9. Nübüvvetin üç temel vasfı konusunda Gazâlî'nin İbn Sînâ'yı takibi için bk. Al-Akiti, M. Afifi, "The Three Properties of Propethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazali", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde (ed. Jon McGinnis), Leiden: Brill 2004, ss. 189-212.

[49] Gazâlî, *Mîzânü'l-'Amel* (nşr. Süleymân Selîm el-Bevvâb), Beyrut: Menşûrâtü Dâri'l-Hikme 1986, ss. 150-153.

da ona atfedilen ve tümüyle İbn Sînâcı üslup ve mahiyette yazılan *el-Maznûnü'l-Kebîr* gibi eserlerin olmasıdır.[50] Gazâlî'ye ait bu tarz eserlerin ona ait olması peşinen kabul edildiği takdirde, bu tezin temel öngörülerinden birini (İbn Sînâ'nın kelâma etkisinin Gazâlî ile başladığı) ne denli kolaylaşacağı bellidir. Ancak çalışmamızda böyle bir yol izlemek yerine, Gazâlî'nin konumunu belirlemede *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, Munkiz* ve *İhyâ* gibi aidiyetinden şüphe edilmeyen eserleri temel alınmıştır.

Çalışmamızın Gazâlî'den sonra ele aldığı kelâmcı Şehristânî'nin fikrî serüveni, Gazâlî ile birçok noktada benzeşmektedir. O da, tıpkı selefi gibi eş'arî gelenekten gelmektedir; eş'arî kelâmını takip eden eserler telif etmesinin yanında (*Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*), İbn Sînâ'yı hedef alan hususi bir eser de telif etmiştir (*Musâra'atü'l-Felâsife*) ve felsefeye bulaşmakla, hatta mezhep ve meşrebinin bozuk olmasıyla itham edilmiştir.[51] Eş'arî gelenek içerisinde Şehristânî'yi Cüveynî ve Gazâlî gibi yazarlardan ayıran bir husus vardır ki o da, Şehristânî'nin klasik bazı önemli kelâmî tartışmaların felsefî kaynaklı olduğunun altını çizmesidir. İmkân delilinden yola çıkılarak *vâcibü'l-vücûd* olan Allah'ın ispatını Aristoteles külliyatına dayandırması; Mu'tezile'nin madumun şey olduğuna yönelik kanaatlerinin felsefî tartışmalarla ilgisini ortaya koyması ve madum probleminin varlık-mahiyet bağlantısını ifade etmesi, müteahhirîn kelâmı açısından önemli tercihlerdir. Çünkü Râzî'nin klasik kelâmî konuları yeni ve bütüncül bir anlayışla sistemleştirme çabasında Şehristânî'nin bu ve benzeri tespitlerinin izlerine rastlamak mümkündür. Râzî'nin bu yönlendirmelerinin sonraki gelenekte ne kadar takip edildiği ise bilinmektedir.

Son olarak, kitabın ana hattını belirleyen bahsi geçen bu klasiklerin yanında, kitabın konusuyla ilgili modern çalışmalara

[50] *Maznûn*'un Gazâlî'ye ait olup olmadığı veya basılı nüshalarının hangisinin ona gerçekten ait olduğu birçok tartışmalara neden olmuştur. Bk. Okumuş, Mesut, "On the Authenticity of al-Ghazali's *al-Madnun al-Kabir*", *Journal of Islamic Research* 3/2 (2010), s. 120. Bu tartışmalar arasında, Gazâlî'nin gerçek *Maznûn*'unun eldeki matbu nüshalar değil, İran'da yazma halinde bulunan bir mecmuadaki *Maznûn* olduğunu savunan Nasrullah Pûrcevâdî'nin değerlendirmeleri dikkate değerdir: Pûrcevâdî, Nasrullâh, *Dû Müceddid Gazâlî ve Râzî*, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî 1381, ss. 291-323. Bu yazmanın tıpkıbasımı için bk. *Mecmû'a-i Felsefî Merâğa* (nşr. Nasrullâh Pûrcevâdî), Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî 1380, ss. 1-62.

[51] Sâvî, Ömer b. Sehlân, *Cevâbü i'tirâzât 'alâ Kelâmi İbn Sînâ*, Bursa İnebey Eski Eserler Kütüphanesi, Genel: 4363, vr. 125a: "Hâze'r-racül el-mu'teraz 'aleyhi leyse bi-merza'l-mezheb ve lâ müsta'zebi'l-meşreb beyne ehli'l-hall ve'l-'akd".

da değinmek gerekir. İbn Sînâ hakkında günümüzde ne denli birikmiş bir külliyat olduğu âşikârdır.[52] Bunlar içerisinden İbn Sînâ'nın ilahiyat/metafizik ile ilgili düşüncelerini Yunan felsefesi ve İslâm düşüncesindeki arka planlara atıflarla inceleyen, Robert Wisnovsky'nin *Avicenna's Metaphysics in Context*'i (2003) en önde gelen çalışmalardan biridir.[53] Bu kitabın özellikle zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet ile ilgili kısımları, çalışmamızda göz ardı edemeyeceğimiz bir hakimiyet ve derinlikte İbn Sînâ felsefesine ışık tutmaktadır. Daha sonra telif ettiği makalelerde İbn Sînâ-kelâm ilişkisi yönündeki araştırmalarını ilerleten Wisnovsky'nin çalışmalarının önemini kabul etmekle beraber, "İbn Sînâ etkisi" olarak gördüğü bazı yerlerde temel birtakım eleştiriler getirdik. Bu eleştirilerimizin odağında, Wisnovsky'nin İbn Sînâ sonrası kelâmında görülen vacip-mümkün ayrımı ve bu ayrımın teolojik ve metodolojik plandaki tatbikini ısrarla İbn Sînâ'nın etkisiyle izah etmeye çalışması olduğunu hemen belirtelim. M. Cüneyt Kaya'nın İbn Sînâ'da imkân kavramı incelediği *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân'ın Tarihi* (2011) ismiyle basılan doktora tezinin, İbn Sînâ'nın imkân düşüncesini anlama noktasında en çok faydalandığımız eserlerden biri olduğunu belirtmeliyiz. Bu çalışmasında Kaya'nın temel tezi, İbn Sînâ'ya gelene kadar *imkân*'ın daha çok mantıkî bir mahiyet arzettiği, İbn Sînâ ve sonrasında ise metafizik bir kavrama dönüştüğüdür. Kaya'nın çalışması madum problemi ve hudûs delili konularında kelâmî açıdan da dikkate değer tahliller içerse de, özellikle İbn Sînâ öncesi kelâmdaki zorunluluk anlayışı ile ilgili konular bağlamında daha farklı bakış açıları sunduğumuzu belirtmek isteriz. İmkân kavramının merkeze alan bu çalışmanın yanında, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık anlayışına hasredilen İlhan Kutluer'in *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (2002) isimli çalışması, İbn Sînâ'da görüldüğü şekliyle zorunlu varlık olarak Tanrı'nın hangi ontolojik ilkelere konu olduğunu, entelektüel arka plana da temas ederek tasvir etmektedir. Yazarın bu çalışmada vardığı sonuç, zorunluluk kavramının İbn Sînâ'nın sistemini anlamada anahtar rolü olduğunu

[52] İbn Sînâ hakkındaki çalışmalara derli toplu referans yapan kaynaklara bakılabilir. Mesela bk. Daiber, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden: Brill 1999.
[53] Türkçesi: *İbn Sînâ'nın Metafiziği* (çev. İbrahim Halil Üçer), İstanbul: Klasik 2010.

teyit etmektedir. Bu güncel Türkçe çalışmalar yanında nispeten eski olsa da İbn Sînâ'nın varlık anlayışı hakkında derli toplu ve karşılaştırmalı bilgiler içeren, Hüseyin Atay'ın iki çalışması, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (1974) ve *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (1983) belirtilmelidir. Yine İbn Sînâ'daki zorunlu varlık kavramına odaklanan ve bunu Fahruddîn Râzî ile karşılaştırmalı olarak inceleyen bir tez, *Necessary Being in Islamic Philosophy and Theology* (2004) adıyla Shalahudin Kafrawi'ye aittir; ancak İbn Sînâ'nın *İşârât* ve Râzî'in *Muhassal*'de "zorunlu varlık" ile ilgili kısımların bir çeviri/incelemesi mahiyetinde olan çalışma, kelâm düşüncesi açısından derinlikli bir inceleme sayılamaz. Bunların yanında, Türkiye'de "müteahhirîn kelâmı" bağlamında felsefe-kelâm ilişkisini konu alan iki çalışma dikkat çekmektedir: Şaban Haklı'ya ait, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği* (2002) ve Eşref Altaş'a ait *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (2009). İbn Sînâ sonrası felsefe-kelâm ilişkisi açısından önemli başvuru kaynakları olarak görülebilecek bu çalışmalarda ortak olan şey, bir problemden hareket etmek yerine, bilgi teorisi, mantık, tabiat ve ilahiyat gibi tüm alanları ele alma yönündeki çabalarıdır. Yine kelâmcıların İbn Sînâ eleştirileri bağlamında konuyu ele alan Ömer Ali Yıldırım *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (2012) isimli doktora tezinde, Şehristânî'nin *Musâra'a*'sını temel alan bir inceleme ve sunum yapmaktadır. Başka bir İbn Sînâ eleştirisi olarak değerlendirilebilecek olan İbnü'l-Melâhîmî'nin *Tuhfetü'l-Mütekellimîn*'i, Orhan Ş. Koloğlu'nun *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi* (2010) isimli çalışmasında konu edilmektedir.

Tüm bu genel monografik tarzda yazılan eserlerin yanında Richard M. Frank'ın çalışmalarına[54] ve özellikle de felsefe-kelâm ilişkisi özelinde hacmi küçük olmasına rağmen bilhassa önemli olan "*Kalam* and Philosophy, A Perspective from One Problem" (1979) isimli yayınına değinmek gerekir. Kelâm ve felsefe disiplinlerinin Tanrı'nın zâtı, yaratma sıfatı ve âlemin mümkün tabiatı gibi ontolojinin temel noktalarında nasıl birbiriyle kesiştiğini

[54] Richard Frank'ın tüm çalışmalarının isimleri kendisine ithaf edilen bir kitapta toplu olarak görülebilir: Blanchard, Monica ve Montgomery, James E., "Richard M. Frank, A Bibliography", *Arabic Theology, Arabic Philosophy From the Many to the One* içinde (ed. James E. Montgomery), Leuven: Peeters Publishers 2006, ss. 15-24.

İslâm filozofları ve kelamcılarına yaptığı zengin atıflarla gösteren Frank'ın bu makalesi, bu yönüyle birçok araştırma için temel ipuçları sağlayacak mahiyettedir. Bizim çalışmamız özelinde, kelâm açısından "Tanrı'nın varlığının zorunlu oluşu" ve "Tanrı-âlem ilişkisi noktasında sebep-müsebbeb ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği" konularıyla ilgili oldukça önemli bilgi, atıf ve tespitler içermektedir.

Bunların yanında kelâm-felsefe ilişkisinin genel tarihi hakkında bilgiler içeren Abbâs Muhammed Hasan Süleymân'ın *es-Sıla beyne 'İlmi'l-Kelâm ve'l-Felsefe fi'l-Fikri'l-İslâmî* (1998) ve İsa Yüceer'in *Kelam-Hikmet İlişkisi* (2007) isimli kitapları ile Şamil Öçal'ın *İslam Felsefesi Tarihi* (2012) isimli edisyon çalışma içerisindeki "Felsefe-Kelam İlişkisi" adındaki incelemesi sayılabilir.

İbn Sînâ'nın metinlerindeki kelâmi temalara ilişkin akla ilk gelen çalışma Michael Marmura'nın "Avicenna and the Kalam" (1991) isimli makaledir. İlk olması açısından değerli sayılması gereken bu çalışmasında Marmura, kelâmdaki hudûs delili, atomculuk ve haşrin cismânîliği gibi problemler çerçevesinde İbn Sînâ'nın kelâmî düşünceye yaptığı atıfları incelemekte ve sınırlı sayıda da olsa kullandığı kelâm literatüründen bu atıfların karşılıklarını tespite çalışmaktadır.[55] Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi Mi?" (2003) isimli makalesinde İbn Rüşd'ün kelâm tarihi hakkında yaptığı bir tespitten yola çıkarak, Tanrı'nın varlığının ispatı konusunda kendinden önceki kelamcılardan etkilenmiş olup olmadığını tespite çalışmıştır. Bunların yanında M. Fatih Kılıç'ın "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler" (2010) isimli çalışmasından da söz edilebilir.

İbn Sînâ'nın kendinden sonraki kelâma etkisinin hangi boyutta olduğuna yönelik araştırmaların derinleştirilmesine ve konuyla ilgili müstakil çalışmalar yapılmasına, güncel yazarlar mutabıktırlar.[56] Ancak bu yöndeki çabaların da sınırlı kaldığı görülmektedir. Wisnovsky'nin "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology" (2004) isimli makalesi, İbn Sînâ sonrası

[55] Türkçesi: "İbn Sina ve Kelam" (çev. M. Zahit Tiryaki), *İLEM Yıllık* 4/4 (2009), ss. 83-111. (http://www.ilmietudler.org/resimler/2009-06-michael-marmura.pdf)

[56] Frank, "Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy", s. 271; Wisnovsky, Robert, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), s. 67.

kelâmında sıfatların vacip ya da mümkün olarak nitelendirilmesi sorunu bağlamında, özellikle Teftâzânî gibi kelamcılara atıfla İbn Sînâ'nın etkisinin izlerini sürmektedir.[57] İlyas Çelebi'nin "Kabul ve Ret Cihetlerinden Kelam Literatüründe İbn Sînâ" (2008) başlığı altında İbn Sînâ Sempozyumu'nda sunulan tebliği, kelâm tarihinde İbn Sînâ öncesi ve sonrası durumu dikkate alan bir genel gözlemdir. Ulrich Rudolph'un "Ibn Sina et le Kalam" (1996) isimli makalesi, sadece *isbât-ı vâcib* konusuna hasredilmiş oldukça kısa bir çalışmadır.[58]

Son olarak yazım konusundaki bazı noktalara değinmek yerinde olacaktır: Genel olarak T.D.V. İslam Ansiklopedi'sinin belirlediği esaslar uygulanmakla birlikte, yazımda sadeliği ve Türkçe imlaya uygunluğu sağlama açısıdan bazı farklı tercihlerde bulunulmuştur. Örneğin ulemanın mensubiyetini gösteren ibarelerde tüm "el" takıları kaldırıldı: "el-Gazâlî" yerine "Gazâlî", el-Allâf yerine sadece Allâf gibi. Aynı uygulama eser adlarının kısaltımış versiyonları için de uygulandı: *en-Necât* yerine *Necât* gibi. Günümüz Türkçe'sinde kullanılmakta olan ve çalışmanın anahtar kavramlarını teşkil eden kelimelerde, güncel yazıma uyulmaya çalışıldı: *vücûb* yerine "vücup", *mümkin* yerine "mümkün" gibi. Klasik ve modern çalışmaların tümü, ilk geçtiği yerde tam künyesiyle verilmesine rağmen, daha sonra geçen yerlerde kısaltılarak alındı: Wisnovsy, Robert, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology" yerine, Wisnovsky, "The Avicennian Turn" gibi. Mezhep adları sıfat olarak kullanıldığı zaman küçük harfle (eş'arî kelâm, mu'tezilî yazar gibi), isim olarak kullanıldığı zaman büyük harfle yazıldı. Özel isimlerin arapça "ayın" harfi ile başlaması halinde, bu harfi gösteren (') işareti kullanılmadı: 'Abdülcebbâr yerine Abdülcebbâr gibi.

[57] Türkçesi: "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcı Dönüşümün Bir Yönü" (çev. Arzu Meral), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004/2), ss. 149-177.

[58] Rudoplh, Ulrich, "Ibn Sina et le Kelam", *Bulletin d'Études Orientales*, 48 (1996), ss. 131-136. Yazarın bir diğer çalışması muhtemelen bu makalenin bir başka versiyonudur: "La Preuve de l'exsitence de Dieu chez Avicenne et dans la Théologie Musulmane", *Langages et Philosophie* içinde (Alain de Libera ve diğerleri), Paris: J. Vrin 1997, ss. 339-346.

BİRİNCİ BÖLÜM
İBN SÎNÂ'NIN KELÂMA BAKIŞI

I. İbn Sînâ'nın Kültürel Çevresine Genel Bakış

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu felsefenin, kendi dönemindeki kelâmî geleneği göz ardı etmediği, eserlerinde kelâmcılara ve kelâmî anlayışlara yaptığı birtakım atıflarından anlaşılmaktadır. Ancak İbn Sînâ, genel bir tavır olarak, reddettiği veya benimsediği bir kelâmî anlayışın kime/hangi gruba ait olduğunu açıklamaktan imtina etmekte ve isim vermemektedir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın özellikle ilahiyat ile ilgili bahislerde döneminin kelâm yazınıyla dirsek teması içinde olduğunu görmek için, eserlerinde üstü kapalı ifade ettiği pasajları kelâmî metinlerin ışığında okumak, İbn Sînâ felsefesini bir bağlama oturtma açısından oldukça ufuk açıcıdır. İşte bu bölümde temel bazı ilahiyat meselelerinde, İbn Sînâ'nın metnini okuyan biri için ilk bakışta fark edilemeyen kelâmî arka planı gözler önüne seren bazı konular ele alınacaktır. Bununla belirli başlıklar altında, İbn Sînâ'nın felsefesinin kelâmın hangi yönleriyle ve nasıl bir ilişki içerisinde olduğunun ipuçları aranmaya çalışılacaktır.

Açıktır ki İbn Sînâ'nın fikrî arka planını gün yüzüne çıkarmak için en kestirme yol, onun düşünce dünyasını oluşturmaya katkı yapan eserleri, yani İbn Sînâ'nın kaynaklarını tespit etmektir. İbn Sînâ'nın temel felsefî eserlerinden bu amaca yönelik bilgi devşirmek, isim belirtme konusunda genelde tutucu davranan filozof için, az rastlanan istisnalar dışında pek mümkün değildir.[1] Öte yandan İbn Sînâ'nın bize ulaşan otobiyografisinin bazı versiyon-

[1] Örneğin aşağıda ele alınacak bir risalesinde Kâdî Abdülcebbâr'ın ve eserinin ismini vermesi bu istisnâî durumlardan biridir.

ları, gençliğinde İbn Sînâ'ya hocaları tarafından okutulan kitapların bir listesini vermektedir:[2]

1. *Kitâbü's-Sıfât*[3]
2. *Kitâbü Garîbi'l-Musannef*[4]
3. *Edebü'l-Kâtib*[5]
4. *Islâhu'l-Mantık*[6]
5. *Kitâbü'l-'Ayn*[7]
6. *Şi'rü'l-Hamâse*[8]
7. *Dîvanü İbni'r-Rûmî*[9]
8. *Tasrîfü'l-Mâzenî*[10]

[2] Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn Mûsevî, *Râvzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-'Ulemâ ve's-Sâdât*, Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye 1991, III, s. 159. Bu liste, günümüz araştırmacıları tarafından en fazla kullanılan William E. Gohlman'ın çalışmasında (*The Life of Ibn Sînâ: A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany, New York: State University of New York Press 1974) bulunmamaktadır.

[3] Kendilerine bu isimde bir kitap nispet edilen muhtemel isimler: 1. Nudar b. Şümeyyil: İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 57. *Fihrist* sahibinin bahsettiğine göre içinde birçok kitap içeren büyük bir eserdir ve insanlar, aletler, hayvanlar, tabiat olayları, içecekler... gibi çok çeşitli konuları edebi açıdan ele almaktadır. 2. Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub: *a.g.e.*, s. 58. 3. Abdülmelik b. Kureyb Asma'î (v. 216): *a.g.e.*, s. 61. 4. Ebû Ali el-Hasen b. Abdullah İsfehânî: *a.g.e.*, s. 89. 5. İbrahim b. Seyyâr Nazzâm: *a.g.e.*, s. 206. 5. Ebû Sehl İsmail b. Ali b. Nevbaht: *a.g.e.*, s. 225. Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi's-Şî'a*, http://gadir.free.fr/Ar/k/b/b/al_Zaria/marja/al-zariya/index.htm, no: 277: "Bağdat'ta Şiî mütekellimlerin şeyhi idi". 6. Abdullah b. Muhammed İbn Küllâb: İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 230. 7. Câbir b. Hayyân: *a.g.e.*, s. 421.
İbn Sînâ'nın diğer zikrettiği eserlerin hepsinin dil ile ilgili olmaları dolayısıyla *Kitâbü'-Sıfât*'ın ilk dört isimden birine ait olabileceği yorumu yapılabilir.

[4] Bu isimde bir eser iki kişiye nispet edilir: 1. Ebû 'Amr Şeybânî: *Fihrist*, s. 75. 2. Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm Herevî (v. 224): *a.g.e.*, s. 78: *el-Garîbü'l-Musannef* I-II (nşr. Muhammed el-Muhtâr el-'Ubeydî), Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye 1989.

[5] Bu isimde İbn Sînâ'dan önce yaşamış birçok müellife eser nispet edilmesine rağmen bunların en meşhuru Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe'ye (v. 270) ait olanıdır.

[6] Bu isimde bir eser nispet edilenler: 1. İbnü's-Sikkît, Yakub b. İshak (v. 244). Bk. Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (nşr. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı 1941, I, s. 108 2. Ebu Hanife Ahmed b. Davud Dîneverî (v. 290). Bk. *Keşfü'z-Zunûn*, a.y. Dil, matematik, botanik gibi alanlarda yaptığı çalışmalarla ünlü İran menşeli alim. Bk. Lewin, B., "al-Dinawari, Abu Hanifa Ahmad b. Dawud", *Encyclopedia of Islam Second Edition*, Brill 2011. Brill Online. http://www.brillonline.nl.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/subscriber/entry?entry=islam_SIM-1868.

[7] el-Halil b. Ahmed'in meşhur sözlüğü Arap dilindeki ilk sözlük kabul edilmektedir.

[8] Genellikle savaş alanındaki kahramanlıklardan bahseden epik içerikli şiirlerin Arap edebiyatında cahiliye döneminden itibaren mevcut olduğu bilinmektedir. Bk. 'Âsî, Mişâl-Yakub, Emîl Bedî', "eş-Şi'ru'l-Hamâsî", *el-Mu'cemü'l-Mufassal fi'l-Lûğa ve'l-Edeb* I-II, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn ts.

[9] İbnü'r-Rûmî, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Abbas Cüreyc, Bağdat doğumlu hicrî üçüncü asır şairlerinden. Kaynaklar kuvvetli şiî ve mu'tezilî eğilimlerinden bahsetmektedirler. Bk. Boustany, S., "Ibn al-Rumi", *Encyclopedia of Islam Second Edition*, Brill 2011. Brill Online. http://www.brillonline.nl.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/subscriber/entry?entry=islam_SIM-3337. İbn Sînâ daha sonra bu şairden seçtiği şiirleri şerh etmiştir: Brockelmann, *GAL Suppl.*, *I*, s. *125*; *Sezgin*, *GAS*, *II*, s. *587*.

[10] Ebû Osman Mâzenî (v. 248). Bk. *Keşfü'z-Zunun*, I, s. 412. İbn Cinnî'ye ait *Musannef* ismindeki şerhi meşhur olmuştur.

9. *Nahvu Sîbeveyh*[11]

Verilen bu liste, kaynaklarda İbn Sînâ'nın felsefeyle meşgul olmadan önce Kur'an ve Arap edebiyatı öğretiminden geçtiği bilgisiyle de uyuşmaktadır.[12] Kuşkusuz İbn Sînâ'nın bu eserlerle ilk tanışıklığının oldukça genç bir yaşta olduğu ve bu nedenle fikri oluşumuna etkisinin tartışmaya açık olduğu akılda tutulmalıdır; ancak İbn Sînâ'nın ilk eğitimini aldığı ilmi ortamın hangi eserleri bünyesinde barındırdığını anlama açısından da bir fikir vermektedir. Özellikle, İbn Sînâ'nın babasının ismâilî propagandacılardan olduğu hatırlanacak ve İbnü'r-Rûmî gibi bir ismin o dönemin eğitim müfredatında bulunuşu göz önüne alınacak olursa, şî'î-mu'tezilî eğilimleri ağır basan bir çevrede yetişmiş olduğu bilgisi pekişmiş olacaktır. Bu bilgi, çalışmanın bu bölümünde görüleceği üzere İbn Sînâ'nın muhatap olduğu kelâmın öncelikle Mu'tezile kelâmı olduğu tespitiyle de uygunluk göstermektedir.

"Buhârî" nisbesiyle de anılan İbn Sinâ'nın Sâmânîler döneminde yaşadığı ve Sarayla direkt irtibatı olduğu göz önüne alınırsa, en azından hanefî/mâtürîdî kelâmcılarından da haberdar olması gerektiği akla gelmektedir. Otobiyografisine bakılırsa İbn Sînâ fıkıh okuduğunu kendisi de belirtmektedir ki "İsmail ez-Zâhid" (v. 402) diye bahsettiği bu hocasının Hanefî olması kuvvetli bir ihtimaldir.[13] Ancak ne yazık ki, bizim görebildiğimiz kadarıyla, İbn Sîna'nın en azından temel eserlerinde hanefî/mâtürîdî kelâmına isim veya konu sadedinde bir atıf göze çarpmamaktadır.[14] Öte yandan o dönemde mâtürîdî ekolün tam

[11] İbn Sînâ, bütün bu kitapları bir buçuk senede ezberlediğini, hocası mani olmasa daha kısa bir sürede de ezberlemiş olacağını otobiyografisinde belirtir.

[12] Bk. mesela Horâsânî, Şerefüddin, "İbn Sînâ: Zendegî ve Sergüzeşt", *Dâiratü'l-Me'ârif Buzurg-i İslâmî*, Tahran 1370, IV, s. 1.

[13] Gohlman, *The Life of Ibn Sînâ*, s. 20. Otobiyografinin bu kısmında, *sâ'ilîn, turuku'l-mutâlebe, vücûhu'l-itirâz alâ'l-mücîb* gibi kavramları kullanmasından İbn Sînâ'nın fıkıh bünyesinde hilaf/cedel ilmiyle de meşgul olduğunun karineleri tespit edilebilir. İsmail ez-Zâhid ve İbn Sînâ'nın yaşadığı dönemdeki diğer Hanefîler ve hanefî kültür ortamı için bk. Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mezhebi ve Doğum Tarihi Meselesi", *İbn Sînâ'nın Mirası* (derleyen: M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Klasik 2004, ss. 18 vd. Sâmânîler dönemindeki ilmî hareketlilik hakkında daha fazla bilgi için bk. Sâmirî, İhsân Zûnnûn, *el-Hayâtü'l-'İlmiyye Zemene's-Sâmâniyyîn et-Târîhü's-Sekâfî li-Horasan ve Bilâdi Mâverâi'n-Nehr fi'l-Karneyni's-Sâlis ve'r-Râbi' li'l-Hicra*, Beyrut: Dârü't-Talî'a 2001.

[14] Robert Wisnovsky, İbn Sînâ'nın "şey'iyye" kavramını nereden edindiği hakkında fikir yürütürken, meşhur hanefî fakihi Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *el-Fıkhü'l-Ebsat* şerhini pekâlâ (*perfectly possible*) okumuş olabileceği yorumunu yapar: Wisnovsky, Robert, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (shay'iyya)", *Arabic Sciences and Philosophy* 2000 (10/2), ss. 195-196. Ancak bu tahmin son derece zayıftır; çünkü bu şerhin Ebu'l-Leys'e ait olması mümkün gözükmemektedir: Yazıcı, İshak, "Semerkandî, Ebu'l-Leys", *DİA*, XXXVI, s. 475.

olarak teşekkül ettiğini savunmak da mümkün gözükmemektedir. Bu açıdan, her ne kadar Hilmi Ziya Ülken gibi bazı araştırmacılar İbn Sînâ'nın mâtürîdî ve eş'arî kelâmına hakim olduğunu söylese de, hiç bir delil ve kaynak gösterilmeden verilen bu hüküm mesnetsizdir.[15]

İbn Sînâ'nın otobiyografisinin ravisi konumunda bulunan Cüzcânî'nin bize aktardığına göre İbn Sînâ İsfahan'a vardığı zaman, oranın yöneticisi Alâüddevle Cuma günleri, İbn Sînâ'nın davet edildiği ve alimlerin katıldığı ilmi münazaralar tertip etmiştir. İbn Sînâ'nın en azından çeşitli branşlardan bilginlerin katıldığı söylenen bu tartışmalarda bazı kelâmcılarla karşılaşmış olması da muhtemeldir.[16]

Sadece bu bilgiler ışığında bile, kelâm sahasında özel bir eğitim aldığı söylenemese bile, İbn Sînâ'nın dönemindeki kelâmî birikimden ve çeşitli görüş ve mezheplerden en azından haberdar olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Ancak bu çalışmanın alanı içerisinde kelâma etkisini tespit edebilme açısından, İbn Sînâ'nın eserlerinde kelâm ve kelâmcılara yaptığı atıflardan, onun diğer mezheplerden ziyade daha çok kendinden önceki ve çağdaşı mu'tezilî kelâmcıları meşgul eden konularda kalem oynattığını söylemek mümkündür.

II. İbn Sînâ'nın Kelâmî Tavrına Bir Örnek: er-Risâletü'l-'Arşiyye

İbn Sînâ'nın ilm-i kelâm için tercih ettiği isimlendirme, klasik dönem Mu'tezile kelâmında yaygın olduğu şekliyle "ilmü't-tevhîd"dir. O, tevhid ilmi bağlamında kelâmın temel konuları olan Allah, sıfatları ve fiilleri konusunda inanılması gereken hususları (*yecibü en yu'tekad*) izah eden, küçük bir kelâm risalesi görünümü ve formunda olan *er-Risâletü'l-'Arşiyye*'yi kendi öğrencilerinin arzusuyla telif ettiğini söylemektedir.[17] Risale boyunca

[15] Ülken, H. Ziya, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1-2 (1955), 82.

[16] İbn Sînâ, "Eş-Şeyh er-Reîs'in Hayatı", *İbn Sînâ Risaleler* içinde (çev. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu), Ankara: Kitâbiyât 2004, s. 20; Marmura, Michael, "Avicenna and the Kalam", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991), s. 174 (dipnot).

[17] İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4849, 32b. İbn Sînâ'nın bu ifadesi kuşkusuz klasik kelâmın Allah hakkında temel aldığı "zât, sıfât ve ef'âl" sıralamasını da karşılamaktadır. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 20/2, s. 186. Cüzcânî'nin verdiği listede *el-Hikmetü'l-'Arşiyye* olarak geçen kitap ("eş-Şeyh er-Reîs'in Hayatı", s. 28) farklıdır. Bk. Anawati, G. C., *Müellefâtü İbn Sînâ*, Kahire: Darü'l-Me'ârif 1950, s.

birçok Kur'ân ayetine yaptığı atıflardan İbn Sînâ'nın, böyle bir dini amacı gerçekleştirme arzusunda olduğu farkedilebilecektir.[18] Bunun yanında, Allah'ın varlığının zorunlu olmasından ötürü yokluğa uğramayacağı ve bunun kıdem sıfatı anlamına geldiği;[19] Allah'ın varlığının zorunlu olması karşısında diğer tüm mümkün varlıkların mümkün kapsamında olduğu düşüncesi,[20]

242. *Er-Risâletü'l'Arşiyye*'nin ise (bk. *a.g.e.*, s. 239 –"Hakâiku 'İlmi't-Tevhîd" adı altında– ve s. 241) İbn Sînâ'ya aidiyeti konusunda bazı araştırmacılar şüpheli olsalar da, kanaatimizce içerik ve İbn Sînâ'nın düşüncesine uygunluk açısından aidiyette bir problem söz konusu olmasa gerektir. Eserin sözde-İbn Sînâ külliyatına ait olduğunu düşünen ve bu konuda ileride bir çalışma yapacağı sözünü veren, ancak ömrü vefa etmeyen Reisman'ın değerlendirmeleri için bk. Reisman, David C.,"Stealing Avicenna's Books: A Study of the Historical Sources for the Life and Times of Avicenna", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* (eds. Davic C. Reisman, Ahmed H. Al-Rahim), Leiden: Brill 2003, s. 125 (dipnot). Ancak R. Wisnovsky, Reisman'la konuyla ilgili yaptığı bir görüşmeden sonra, hala *'Arşiyye*'nin İbn Sînâ'ya aidiyetinde bir sakınca görmediğini söylemektedir: Wisnovsky, Robert, "Towards a History of Avicenna's Distinction between Immanent and Trancendent Causes", *a.g.e.*, s. 65. *'Arşiyye*'nin farklı baskıları ve hakkında yapılan çalışmalar için: Janssens, Jules, *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989)*, Leuven: Leuven University Press 1991, s. 62. Risale üzerine bir ayrıntılı makale yazan Egbert Meyer de İbn Sînâ'nın eserinin form açısından kelâmî ve daha özelde mu'tezilî geleneğe mutabık olduğu yorumunu yapmakta ve özellikle zorunlu varlığın ispatında *İşârât* ile olan benzerliklere dikkat çekmektedir: Meyer, Egbert, "Philosophicher Gottesglaube: Ibn Sînâs Thronschrift", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 130 (1980), s. 227. İbn Sînâ'nın bu eserinin farklı arapça neşirleri mevcuttur: İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşiyye fî Tevhîdihî Te'âlâ ve Sıfâtih, Mecmû'u Rasâ'ilü'ş-Şeyh er-Re'îs* içinde, Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifi'l-Usmâniyye 1354; a. mlf, *er-Risâletü'l-'Arşiyye* (nşr. İbrahim Hilâl), Kahire: Câmi'atü'l-Ezher 1980. Ancak bu neşirlerde, daha ileride de bahsedileceği gibi birtakım sorunlar göze çarpmaktadır. Bu nedenle, risaleye ait el yazmaları içerisinde nispeten güvenirlik ve anlaşılırlık açısından Ayasofya, 4849'daki (32b-39b) nüshayı referans olarak kullandık. Eserin farklı mütercimler tarafından yapılan üç Türkçe tercümesi de mevcuttur: *er-Risâletü'l-'Arşiyye* (çev. A. Açıkgenç, M.H. Kırbaşoğlu), *İbn Sînâ Risâleler* içinde, Ankara: Kitâbiyât 2004, ss. 45-64; Uysal, Enver, "Arş Risalesi –Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine–", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), ss. 641-655; Kaya, Mahmut, "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik 2005, ss. 307-323. Bu tercümelerde, yukarıdaki matbu nüshalara dayanıldığı için söz konusu yanlışların tekrarlandığı görülmektedir.

[18] İbn Sînâ'nın göndermede bulunduğu ayetler şunlardır: Kamer 54/50, Ra'd 13/39, Ra'd 13/9 Fâtır 35/43, Zümer 39/62, Sâffât 37/96, Âl-i İmrân 3/26, Bakara 2/185, Furkan 25/48-49, Yûnus 10/61, Ahzâb 33/62.

[19] İbn Sînâ'dan önce gelen mu'tezilî müelliflerde mesela krş. Kâdî Abdücebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn, Resâilü'l-'Adl ve't-Tevhîd* I-II içinde (nşr. Muhammed Ammâre), Kahire: Dârü'l-Hilâl 1971, ss. 75-76. Bu konuya kitabın ikinci bölümünde İbn Sînâ öncesi kelâmcılarda kadîm sıfatının mahiyeti konusunda tekrar değinilecek ve kıdemin bu kelâmcılara göre varlığın devam ve zorunluluğu anlamına geldiği tespit edilecektir.

[20] Mesela krş. Şeyh Müfîd (v. 413), *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye ve Resâ'il Uhrâ* (nşr. Rıza Muhtârî), Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 1993, ss. 21-22. Allah ve diğer varlıklar planında zorunlu-mümkün ayrımının yapıldığı İbn Sînâ öncesi ve sonrası kelâmından örnekler bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında görülecektir. Ancak bu noktada mu'tezilî/şîî mütekellim Şeyh Müfîd'e değinmek yerinde olacaktır. Şeyh Müfîd yukarıda kaynağı verilen yerde İbn Sînâ'daki imkân deliline oldukça benzer bir şekilde, tüm mümkün varlıkların varlığa gelmek için bir zorunlu varlığa ihtiyaç duyduğunu söyler. Ancak bazı araştırmacıların *Nüket*'in Şeyh Müfîd'e aidiyyeti konusunda şüpheci davrandıklarını belirtmeliyiz.
Hicri 330'larda doğan ve kelâm ilmini Ebu'l-Kâsım Ka'bî'nin öğrencisi olan İmâmiyye'ye mensup Ebu'l-Ceyş Belhî'den (v. 367) alan Şeyh Müfîd'in, İbn Sînâ'dan önce gelen

kelâmî/mu'tezilî arka planlar olarak ilk planda tespit edilebilir. İbn Sînâ, yine kelâmî geleneğe uygun biçimde, Allah'ın zâtından ayrı addedilemeyecek (*sıfâtuhû gayr zâide 'alâ zatihî*) sıfatlarını alim, hayy, mürid, kâdir, mütekellim, basîr ve semî olması şeklinde sıralamakta ve sıfatların *izâfe, selb* ve bu ikisinin birlikte barındırması (*mürekkeb minhümâ*) yönünden üçe ayrıldığını söylemektedir. Ona göre kıdem ve Allah'ın bir olması gibi sıfatlar *selb* içinde değerlendirilebilecek iken, fiillerine karşılık gelen *hâlık, bârî* ve *musavvir* olması *izâfe* kapsamında alınabilir. Mürid, kâdir olması gibi yukarıda sayılan sıfatları ise hem *izâfe*'yi hem de *selb*'i içermektedir.[21] Ebû Hanîfe'den itibaren İbn Sînâ'nın zamanına kadar hem sünnî hem de mu'tezilî kelâm içerisinde zâtî (hayat, kudret..) ve fiilî (yaratma vs.) sıfat ayrımı daha yaygın kullanılmıştır[22] ve bu meyanda İbn Sînâ'nın kelâmda kullanılagelen yedi temel sıfatı daha sonra Fahruddîn Râzî'den itibaren yaygınlaşacak olan *selb-izâfe* ayrımı çerçevesinde yeniden ele aldığı görülmektedir. İbn Sînâ'nın bu sıfat anlayışında, Allah'ın zâtını çokluktan menetmeyi temel aldığı vurgulanmalıdır. Ancak hemen bu noktada, Allah'ın ilim sıfatı bağlamında Fahruddîn Râzî'nin yaptığı şu tespiti akılda tutmak gerekir: Felsefecilere göre temelde Allah'ın sıfatları yoktur; ancak *izâfe* ve *selb*'lerden bahsedilebilir. Oysa İbn Sînâ çoğu kez, izafî olsun ya da olmasın, Allah'ın zâtı için *levâzım* ve *sülûb*'dan bahsetmektedir. Bu nedenle de o, istemeyerek de olsa Allah'a izâfî olmayan *sübûtî* anlamlar da izafe etmek zorunda kalmıştır.[23] Bu zorunluluk durumunu, bir yönüyle

mu'tezilîler'den olduğu açıktır. Şeyh Müfîd'in Bâkıllânî, Rummânî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi kelâmcılarla fiili tartışmalara girdiği kaynaklarda aktarılmaktadır ki, ileride görüleceği üzere, hem Bâkıllânî hem Kâdî Abdülcebbar'ın Allah hakkında zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*) kavramını kullanmada Şeyh Müfîd'le ortak oldukları hususu, İbn Sînâ'dan önce imkân delilinin kelâmî çevrede bir şekilde yerleştiği olgusuyla da uyuşmaktadır. Öte yandan zorunlu varlık kavramıyla beraber imkân deliline eserlerinde açıkça atıflar yapan Şeyh Ebû Cafer Tûsî (v. 460) ve Şerif Mürtezâ'nın (v. 436) da Müfîd'in bizzat öğrencileri olması, ondan itibaren bu düşüncenin bir gelenek olarak imâmî-mu'tezilî çevrede yerleştiğini göstermektedir.

Şeyh Müfîd hakkında burada verilen bilgiler için bk. Madelung, W., "Mufid, Abu Abd Allah Muhammad b. Muhammad al-Numan al-Harithi al-Ukbari", *Encyclopedia of Islam Second Edition*, Brill 2011. Brill Online. http://www.brillonline.nl.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/subscriber/entry?entry=islam_SIM-5316.

[21] İbn Sînâ, *'Arşiyye*, vr. 35a vd. Bu sıfatların hangi açılardan *selb* ve *izâfe* kapsamı içinde olduğu hakkında İbn Sînâ'nın daha geniş açıklamaları için bk. İbn Sînâ, *Necât*, ss. 602 vd. Çalışmamızın son bölümünde İbn Sînâ'nın sıfat anlayışına tekrar değinilecektir.

[22] Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul: Nûn Yayıncılık 1995, s. 157; Koloğlu, Orhan, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011, s. 225.

[23] Râzî, Fahruddîn, *Şerhü'l-İşârât* I-II, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye 1325, II, s. 71.

İslam'ın sıfatlar konusundaki akidesini muhafaza mecburiyetiyle de açıklamak çok uzak bir yorum olmayacaktır. Bu, *'Arşiyye*'nin kelâmî bir nitelik taşımasının bir yansıması olmalıdır.

Risalede İbn Sînâ özetle, Allah'ın zâtı (varlığının zorunlu oluşu, bir illetinin olmayışı ve tek oluşu) ve zât-sıfat ilişkisi (zâtından ayrı sıfatların bulunmayışı) açısından Mu'tezile kelâmının tezlerini kendi sistemi çerçevesinde onaylamaktadır. Ancak fiillerin ondan sâdır oluşu noktasında onun duruşu, kelâmî gelenekten açıkça bir kopmanın göstergesidir. "Birden ancak bir çıkar" ilkesinin ödün vermez savunucusu olarak İbn Sînâ, Allah'ın kendisinden farklı fiillerin çıkmasını gerektirecek *(taktezî el-ef'âlel-muhtelife)* bir sıfatının da bulunmadığı görüşündedir. İbn Sînâ'nın bu duruşu, Allah'tan farklı fiillerin hikmeti gereği sadır olmasını O'nun eşyaya olan bilgisinin bir gerekliliği olarak gören şu klasik kelâmî anlayışa tepki içermektedir:

> "Bu kitabın musannifi [Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh (v. 386)] dedi ki: 'Allah'ın âlim olduğunun bir delili, birbirinden farklı farklı takdir edilen, tedbiri birbirine zıt olan, meydana getirilişi apayrı olan fiillerin, bunları bilmeyen birinden sadır olmasının imkânsız oluşudur (...). Hatta, var olmadan önce *(kable vücûdih)* yarattığı şeyin keyfiyetini bilmemesi de kesinlikle düşünülemez.' "[24]

İbn Sînâ'nın bu anlayıştan kopuşunu ilginç bir şekilde Hz. Peygamber'e atfedilen "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır" hadisiyle meşrulaştırmak istemesi ve Allah'tan ilk taşan şeyin birinci akıl olduğunu ifade eden Yeniplatoncu çizgiyle bütünleştirmesi,[25] bu "alternatif akide" metninde İslam'ın inancını bir tarafa bırakmak istemediği şeklinde yorumlanabilir.

III. İbn Sînâ'ya Göre Metot Açısından Kelâm İlmi

Bir akide metni sayılabilecek *'Arşiyye*'ye kısaca değindikten sonra, İbn Sînâ felsefesinin kelâmın bazı temel problemleriyle nasıl bir bağlantısı olduğuna geçmeden önce, İbn Sînâ'nın kelâmın bir ilim ve disiplin olarak mahiyet ve değeri hakkındaki kanaatleri ve kelâmın metoduna bakışını ele almak gereklidir. Bunu yapabilmenin temel şartı, İbn Sînâ'nın kelâmî yönteme karşı duruşu-

[24] İbn Bâbeveyh Kummî (Şeyh Sadûk), *et-Tevhîd*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî 1977, s. 137.
[25] İbn Sînâ, *'Arşiyye*, 38b-39a.

nu kendinden önceki *felâsife*'nin çizgisi ve bağlamında değerlendirmektir. Bu nedenle, Ebû Nasr Fârâbî'nin (v. 339) kelâma bakışının İbn Sînâ'nınki ile nasıl paralellikler içerdiğini görmek gereklidir.[26]

Fârâbî "kelâm ilmi"nin tanımını şöyle yapmaktadır: "Kelâm sanatı, insanın dini ortaya koyanın (*vâdı'u'l-mille*) açıkladığı üzere belirli birtakım fiil ve görüşlere destek olabilmesini ve bunlara muhalif tüm sözleri çürütebilmesini sağlayan bir yetidir (*meleke*)". Fârâbî, bu tanımı yaptıktan sonra fakihin mütekellimden farkının, din koyucusunun açıkladığı hükümlerden hüküm çıkarmak (*istinbât*) olduğunu söyler.[27] Fârâbî, bu ifadelerinde kelâmcılara kendi düşüncesi içinde verdiği payede olumsuz bir imaj yüklememiştir. Dinin felsefeyle olan ilişkisini tespit etme açısından dini felsefenin şemsiyesi altında bir yere oturtmaya çalışan ve kelâmı da bu çerçevede siyaset felsefesiyle ilişkilendiren[28] Fârâbî'nin, kelâm ilmine verdiği temel misyon, dine yardım etme (*nusretü'l-mille*) ve onu dini bozacak kimse ve akımlara karşı savunmaktır. Ancak bu nedenle doğal olarak kelâm, ona göre metot açısından "cedel"le özdeşleşmiştir. Kelâm kesin ve şaşmaz akli delili ifade eden ***burhân***ın karşısında bulunan ***iknâ*** ile yürür ve mutluluğu kazanması yolunda felsefenin kanıtladığı şeylerin topluma benimsetilmesi uğruna çaba verir.[29]

Bu anlayışın daha ileri götürülerek, kelâmcıların burhan ehli olmaktan ziyade cedel ehli olduğu ve delillerinin kesinlik taşımadığı yönünde oluşturulan "klişe", bilindiği gibi daha sonraları İbn Rüşd'le (v. 595) doruğa ulaşacaktır. Ancak İslam toplumunun İbn Sînâ'yı hazırlayan ikinci-dördüncü yüzyıllar arasında kelâma bakışta benzer anlayışlar bulunmaktadır ve Fârâbî-İbn Sînâ çizgisi aslında bu anlayışların tipik bir örneğidir. Örneğin Ebu Sü-

[26] Fârâbî'nin kelâm ve kelâmcılarla olan ilişkisi kuşkusuz ayrı bir konudur. Ancak ilk planda onun, Bağdat'da eğitim gördüğü ve hocalık yaptığı göz önüne alınırsa Fârâbî'nin burada Mu'tezile (Bağdat Mu'tezilesi) ve Eş'ariyye ile irtibat kurmuş olduğu tahmininde bulunulabilir. Bk. Ruldolph, Ulrich, "Al-Fârâbî und Die Mutazila", s. 60.

[27] Fârâbî, Ebû Nasr, *İhsâu'l-'Ulûm* (nşr. Osman Emin), Mısır: 1949, ss. 107-108. Öte yandan *Kitâbü'l-Hurûf*ta kelâmın da istinbat metodunu kullandığını, ancak bunu, fıkıhtan farklı olarak tikeller değil tümeller düzeyinde yaptığını söyler. Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dâru'l-Meşrik 1990, ss. 152-153. Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri Ankara 7-8 Ekim 2004*, Ankara: Elis Yayınları 2005, s. 30.

[28] Aydınlı, *agm*, s. 25; 43.

[29] Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 152.

leyman Sicistânî'den (v. 380) nakledilen ifadelere bakılırsa, yöntemleri özet olarak "bir lafzı başka bir lafızla ölçmek ve şeyleri birbiriyle tartmak" olan kelâmcılar cedele dayanırlar. Yaptıkları işler muğâlata, kendini savunma ve hasmı susturmaya odaklıdır ki bu, felsefenin metot olarak da kelâmdan üstünlüğünü göstermektedir.[30] Felsefecilerin böyle bir tavır almasında o dönemin özellikle mu'tezilî kelâmcılarının da başlıca sorumluluğu olduğu kabul edilmelidir. Selefin tavrıyla yetinmeyen Mu'tezile'nin temsilinde kuşatıcı bir dünya görüşü ortaya koymaya çalışan kelâmcılar, hakikatin yegane sahibi olma edasıyla karşı görüşe tavır alma durumlarını, kendi ekollerine mensup olanları bile tekfir etmeye vardırmışlardır.[31] Bu durum, onların cedelci tavrıyla özdeşleştirilmelere katkı sağlamış olmalıdır. Fârâbî'nin öğrencisi Yahyâ b. Adî'nin (v. 363/974) şu ifadeleri ilginçtir: "Meclislerde 'biz mütekellimler...', 'biz kelâm erbabı...', 'bu konudaki kelâmımız...' diye söze başlayıp duranlara şaşıyorum. Sanki onlardan başka hiç kimse bir 'kelâm' etmiyor da herkes susuyor! Fakîh, nahivci, hekim, geometrici, mantıkçı, müneccim, tabiatçı, metafizikçi, hadisçi ve sufileri konuşandan saymıyor musunuz ey kelâmcılar?!"[32]

Fârâbî'nin mantık eserleri içerisinde zikredilen ve "Kelâmcıların Delillerini ve Fukâhanın Kıyaslarını Mantıki Kıyaslara Döktüğü Kitap" başlığı taşıyan bir eser, onun kelâmla olan ilişkisini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Fârâbî kitabın başında, kitabın yazılış amacının, insanların cedel ve fıkıhta kullandıkları kıyasların mantık disiplinindeki karşılıklarını göstermek olduğunu söyler. Çünkü onun aktardığına göre, kendi zamanındaki bazı kişiler, Aristoteles'in mantık külliyatındaki bilgilerin o dönemin İslam toplumuna hitap etmediğini ve bu yönüyle herhangi bir fayda içermediğini düşünmektedirler. Fârâbî söz konusu kitabı Aristoteles'in mantığını güncelleştirmek ve klasik Yunancadan verdiği örnekle-

[30] Sicistânî'nin ifadeleri için bk. Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Mukâbesât* (Muhammed Tevfik Hüseyn), Beyrut: Dâru'l-Âdâb ts., s. 169 (48. mukâbese). Ebu'l-Hasen 'Âmirî'nin benzer kanaatleri için bk. Frank, Richard M., "*Kalam* and Philosophy, A Perspective from One Problem", *Islamic Philosophical Theology* (ed. Parviz Morewedge), Albany: 1979, s. 87 (dipnot 1).

[31] Van Ess, Josef, *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard University Press: 2006, ss. 2-10.

[32] Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Mukâbesât* (nşr. Muhammed Tevfik Hüseyn), Beyrut: Dâru'l-Âdâb ts, s. 170.

ri bir tarafa bırakıp yaşadığı toplumun örneklerini kullanmak için telif ettiğini vurgular. Zaten Farâbî'nin ifadesiyle Aristoteles'e uymak (*iktidâ bih*), onun kitaplarını her dilin alışılmış deyimlerini kullanarak açıklamak demektir; yoksa tıpatıp Yunanca ifade ve örnekleri tercüme etmek değil. Bu nedenle o, Aristoteles'in kendi zamanının tartışmacılarının (*nuzzâr*) kullandıkları ifadeleri seçeceğini söyler.[33] Fârâbî kitap boyunca önermeler, önermelerin çeşitleri, kesin ve şartlı önermeler, birleşik ve şartlı kıyaslar ve tümevarım gibi klasik mantığa ait konuları kelâmcılara ait olarak belirlediği "Âlem muhdes ise, bir muhdisi vardır", "Tanrı bir olmasaydı, âlemde düzen olmazdı", "her fail cisim değildir", "her hareket eden cisimdir" gibi örnekleri kullanarak işlemektedir. Fârâbî kitabının son iki konusunu ise gâibi şâhide kıyas metodu ve fıkhî kıyaslar problemlerine ayırır. Ona göre "fıkhî kıyaslar" (*el-mekâyîsü'l-fıkhiyye*) bizzat Aristoteles'in kendisine ait bir isimlendirmedir ve bu konuyla *Birinci Analitikler* kitabının sonunda ilgilenmektedir.[34] Fıkhî önermeleri çeşitli ayetlerden de delil getirerek irdelediği bu ilgi çekici bölümden önce, bizi daha çok ilgilendiren kısım kendi döneminde kelâmcıların kullandığı gâibi şâhide kıyas metodunu incelediği bölümdür.[35] Fârâbî, "Fasl fi'n-Nukle" başlığı altında kelâmın metodolojisi hakkında "zamanımızdakilerin 'istidlâl bi'ş-şâhid 'alâ'l-gâib' diye isimlendirdikleri, bir şeydeki hissî bir hükmü, hissî olmayan bir hükme, ikinci şey birincinin 'altında' olmadan taşımak" olarak ifade ettiği şâhidi gâibe kıyası şu şekilde açıklar: "Duyu (*hiss*) aracılığıyla bir şeyin bir durumla olduğunu veya bir şeyin başka bir şeyle var olduğunu biliriz; sonra zihnimiz bu hal veya şeyi kendisine benzer başka bir şeye taşır (*yenkulu*) ve

[33] Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs es-Sağîr, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî II* içinde (nşr. Refîk el-'Acem), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986, ss. 68-70. Hatırlanacağı üzere Aristoteles şarihi Ebû Bişr Mettâ (v. 328/940) ve Nahivci Ebû Sa'îd Sîrâfî (v. 368/979) arasında geçen ünlü tartışmada, Sîrâfî'nin temelde dillendirdiği husus, Yunan mantık ve felsefesine ait kavramların, Yunanca konuşmayanlar için bir anlam ifade etmeyeceğiydi. Bk. Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul: İsam Yayınları 2009, s. 97 vd. Acaba Fârâbî'nin yukarıdaki görüşleri, o dönemdeki benzer duyarlılıklara bir cevap sadedinde dile getirilmiş olabilir mi? Fârâbî'nin Ebû Bişr'in öğrencisi olması, bu soruya olumlu yanıt verme ihtimalini güçlendirmektedir.

[34] Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbü'l-Kıyâs, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî II* içinde (nşr. Refîk el-'Acem), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986, ss. 54 vd. Kuşkusuz Fârâbî'nin bununla kastettiği Aristo'nun *Organon*'unda incelediği "analoji" kısmıdır. Analojinin daha çok *temsîl* ile karşılansa da, hem Fârâbî hem de İbn Sînâ Aristoteles'in analoji dediği şeyi *kıyâs* ile de karşılamakta ve bunu yaparken açıkça kelâm ve fıkhın metodunu göz önünde bulundurmaktadırlar. Bk. Emir, İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi 1999, s. 222.

[35] Fârâbî, *a.g.e.*, ss. 45-54.

onunla ikinci duruma hükmeder".[36] Birtakım hayvan ve bitkiler gibi cisimlerin muhdes olduklarından kalkarak göklerin ve yıldızların da muhdes olduklarını söylemek böyledir. Fârâbî'ye göre burada kelâmcının zihnindeki benzeşme yönü, canlıların hâdis olaylara konu olması gibi göklerin de onlara konu olmasıdır (*mukârene li'l-havâdis*). Kelâmcıların burada ilkesi, havâdise mukarenet eden her şeyin muhdes olduğudur.[37] Fârâbi bu bölüm içerisinde mütekellimlerin kıyasının mantıktaki kıyasın kuvvetine nasıl ulaşacağının yollarını da göstermektedir. Bu noktada kelâmcıların illet dedikleri şey Fârâbî'ye göre orta terimin yerine geçecektir. Hemen burada, beklenenin aksine Fârâbî'nin kelâmcıların kullandığı metodu değersiz görmesi kesinlikle söz konusu değildir; aksine o, doğru ve mantıkî kurallara uygun olarak kullanıldığı takdirde biçim olarak kesinlik ifade eden dört kıyas formunun gücünü yakalayabileceğini vurgulamaktadır.[38] Ancak şu da unutulmamalıdır ki Fârâbî'nin amacı kelâmcıların önermelerini şekil açısından kesinliğe ulaştırmaktır. Ona göre âlemin hâdis olduğunu söyleyen kıyaslar *madde olarak* burhânî olamayacaklardır.[39] İbn Sînâ da bu noktada Fârâbî'ye benzer bir yaklaşım sergileyecektir ki onun *Necât*'da kelâmın kabul ettiği önermeleri *burhân* kısmında değil de *kıyâs* kısmında kullanması oldukça manidardır.[40] Diğer taraftan, yukarıdaki verilerden hareketle kelâmın önermelerinin mantık formuna dökülmesinin öncülüğünü Fârâbî'nin yaptığı düşünülürse, Gâzâlî'den sonra mantığın kelâmda kullanıma girdiği tespitinin bu açıdan yeniden değerlendirilmesi gerekir; çünkü sonuçta Gazâlî'nin yapmış olduğu şeyi Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Kıyâs*'ı açıkça içermektedir.[41]

[36] Fârâbî, *a.g.e.*, s. 45.
[37] Fârâbî, *a.g.e.*, s. 46. İbn Rüşd de bunun, kelâmcıların hudûs görüşünün temel ilkesi olduğunu söyler: İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri* (*el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille* kısmı) (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları 2004, s. 146.
[38] Fârâbî, *a.g.e.*, s. 47; ayrıca bk. s. 49.
[39] Mantıkta, kıyas denildiğinde öncelikle iki şey göz önüne alınır: Kıyasın *sûreti* ve kıyasın *maddesi*. Kıyasın sureti, sonucun şekleri öncüllere uygun olup olmaması durumudur. Eğer uygun olursa, kıyasın *istilzamının* tam olduğuna hükmedilir. Kıyasın maddesi ise, tasdiklerin haddi zatında doğru veya yanlış olup olmamasıdır. Bir kıyasın madde ve sonuç olarak yanlış olmakla birlikte, istilzamının tam olması mümkündür: Galluppi, Pasquale, *Miftâhü'l-Fünûn* (çev. Ohannes Çamiçyan), İstanbul: Takvimhane-i Amire 1277, ss. 23-24.
[40] Mesela bk. İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-Gark fî Bahri'd-Dalâlât* (nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh), Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran 1346, s. 57: "Hiçbir cisim kadîm değildir."
[41] Aynı tespiti mantık alanında çalışmalarıyla bilinen Tony Street de yapmaktadır: Street,

Kelâmın konusu açısından bakıldığında İbn Sînâ, Fârâbî'yi izleyerek geç dönem kelâmının "ilahiyyat" bahsi altında incelediği Allah'ın [varlığının] ispatı, tevhidi, tek oluşuna ve rubûbiyyetine yönelik deliller, O'na varlık mertebesinde hiçbir şeyin ortak olmadığı ve Allah'ın sıfatları gibi bahisleri metafizik (*el-'ilm'ul-ilâhî=el-felsefetü'l-ûlâ*[42]) başlığı altına koymaktadır.[43] İbn Sînâ burada Allah'ın sıfatlarını verirken, mu'tezilî doktrine uygun olarak mevcûd, kadîm, âlim ve kâdir şeklinde sıralaması,[44] kelâmcıların "tevhid" başlığı altında inceledikleri bu bahisleri metafiziğe dâhil ettiğinin kanıtıdır. İbn Sînâ böylece, ismen anmasa bile kelâmın ana konularını metafiziğin içine katmaktadır. Ancak o, her hangi bir şekilde ve kasıtlı olarak bu bağlamda metafizikle beraber kelâm ilmi tabirini kullanmaz. Kelâm ilminden ismen bahsettiği yerlerde ise Fârâbî'dekine benzer şekilde zihninde kelâmın cedelci metodu ön plandadır:

> "Bilgilerin ilkeleri iki sanatın içindedir: *Burhânî* yolla, "metafizik" denilen "ilk felsefe" içindedir. *İknâ'î* yolla da cedel dahilindedir ki buna zamanımızda *kelâm* denmektedir."[45]

Kelâmı cedele indirgedikten sonra İbn Sînâ'nın *Şifâ/Mantık*'da "Cedel" başlığı altında verdiği hükümler doğruca kelâm hakkında da geçerli olacaktır: Cedel sanatını öğrenme ve öğretme-

Tony, "Arabic and Islamic Philosophy of Language. and Logic", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-languag.e/).

[42] İbn Sînâ, *Fi'l-Ecrâmi'l-'Ulviyye, Tis'u Rasâil fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyyât* içinde, Kahire: Dâru Kâbis 1986, s. 40.

[43] İbn Sînâ, *Fî Aksâmi'l-'Ulûmi'l-'Akliyye, Tis'u Rasâil fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyyât* içinde, Kahire: Dâru'l-'Arab ts., ss. 112-113; Gutas, Dimitri, "The Logic of Theology (*Kalâm*) in Avicenna", *Logik Und Theologie: Das Organon im Arabischen und im Lateinischen Mittelalter* (eds. Dominik Perler, Ulrich Rudoplh), Leiden: Brill 2005, s. 64. Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulum*'da *el-'İlmu'l-İlâhî*'nin konusunun içine Allah'ın varlığı (*yefhasü 'anhâ evvelen hel hiye mevcude em lâ*), zâtı (*yenbeğî en yu'tekade fîhi ennehû hüvellah*) ve sıfatlarını (*mâ yûsafu bihillah*) koymaktadır. Bk. Fârâbî, *a.g.e.*, ss. 99-100. Fârâbî, Aristoteles'in *Metafizik*'inin konusunun "ilmü't-tevhîd" ile aynı olduğunu zannedenler hakkında yazdığı risalede, Tevhid İlmi'ni metafiziğin dışına atmaz; sadece Aristoteles'in eserinin bir kelâm eserinin içeriğini aynen yansıtacağı beklentisini açıklamaya çalışır. Bk. Fârâbî, *el-İbâne 'an Garadi Aristûtâlîs, el-Mecmû'* içinde, Mabaatü's-Se'âde 1907, s. 40.
Görülmektedir ki kelâmın klasik Allah'ın varlığı, zâtı ve sıfatları konularını metafizik içerisinde mütalaa etme ve metafiziğin konusunu bu yönde belirleme açısından İbn Sînâ aslında Fârâbî'yi izlemektedir. Bununla beraber İbn Sînâ'yı farklı kılan, mu'tezilî sıfat anlayışını zikrederek kelâmî etkiyi daha fazla yansıtmasıdır.

[44] Örneğin krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kurân* (nşr. Adnan Muhammed Zerzur), Kahire: Dârü't-Turâs 1969, s. 30. Kadı burada mükellefin Allah'ı mevcut, kadim, kâdir ve âlim olarak bilmesi gerektiğini anlatır. Bu dört sıfat, Mu'tezile sisteminde Allah'ın esas sıfatları olarak bilinir: Rassâs, el-Hasan (v. 584), *Kitâbü'l-Mü'essirât ve Miftâhü'l-Müşkilât, Kausalität in der Mu'tazilischen Kosmologie* başlığı altında (nşr. Jan Thiele), Leiden: Brill 2011, s. 25.

[45] İbn Sînâ, *Fi'l-Ecrâmi'l-'Ulviyye*, s. 41.

nin birçok faydası vardır. Her konu ile ilgili delilleri çıkarma (*istinbât*) yol ve araçları bilmek ve burhanî delillerle uğraşması mümkün olmayan genel insanlara (*cumhûr*) kendi hallerine uygun görüşlerden haberdar etmek bunlar arasındadır.[46] İbn Sînâ'ya göre cedelî kıyas, kesin öncüllerden (*yakîniyyât*) terkip edilen burhânın aksine, "meşhûr" öncüllerden oluşan kıyastır ve cedel sanatında güdülen amaç, karşı tarafı ilzam ve ikna etmekdir.[47] İbn Sînâ'nın "meşhûrât"a verdiği örnekler kelâmın kullandığı tabirlerdir: Adaletli olmak iyi (*hasen*), zulüm kötüdür (*kabîh*); nimet verene şükretmek gerekir. Ona göre bu tarz ibarelerin yakîn seviyesine ulaşması için delile ihtiyacı vardır.[48] Öte yandan onları kesin bilgiden ayıran diğer bir nokta da kuvvet ve zayıflıkta farklılık arz etmeleri, bazen de birbirleriyle çelişmeleridir.[49] Tüm bu ifadeler İbn Sînâ'nın dönemin felsefe muhitine uyarak metot ve hakikate ulaşma açısından kelâmı felsefenin karşısına koyduğunu göstermektedir. Ancak İbn Sînâ'daki önemli adım, kelâmın konularının açık bir şekilde metafiziğin içerisinde değerlendirilmesi olmuştur. Bu yaklaşım, İbn Sînâ'yı bilen Gazâlî ve sonrası kelâmcılarının, kelâmı *el-'ilmü'l-ilâhî* ile özdeşleştirmelerinin yolunu açacaktır.[50]

Öte yandan İbn Sînâ, kendi döneminde kelâm ve usul alimlerinin kullandıkları kıyası, burhanî bir yol olarak görmez. Bu konuya ayırdığı risalesinde kıyası "aralarındaki ortak illete daya-

[46] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/el-Mantık VI/el-Cedel* (nşr. Ahmed el-Ehvânî), Kahire: Vezâreti's-Sekâfe 1965, ss. 48-50.
[47] İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 27.
[48] İbn Sînâ, *Kitâbü'-Şifâ/el-Mantık V/el-Burhân* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire: Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye 1954, s. 19. İbn Sînâ, bütün din ve mezheplerin anlaşmasıyla meşhur önermelerin görünüşte aklî ilkeler (*evâ'il*) gibi algılandığını, ancak bir insanın biraz düşünmekle bunlar hakkında şüphe etmesinin mümkün olduğunu söyler. Adaletin iyi, zulmün ise kötü olduğuna yönelik genel kabuller bile böyledir; birisi, bunlara iyilik ve kötülük vasfını yükleyenlerin insanlar olduğu, ama haddizatında bu özelliklerin kötü veya iyi olamayabileceği bilgisine ulaşabilir: İbn Sînâ, *Risâletü'r-Re'îs Ebî 'Alî İbn Sînâ fî mâ Tekarrara 'İndehû Mine'l-Hukûmeti fî Huceci'l-Müsbitîn li'l-Mâzî Mebde'en Zemâniyyen ve Tahlîluhâ İlâ'l-Kıyâsât, Hudûsu'l-'Âlem* içinde (nşr. Mehdevî Muhakkık), Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî 1383, s. 135.
[49] İbn Sînâ, *Şifâ/Cedel*, s. 19.
[50] Fahruddin Râzî en hacimli ve en son kelâm eseri olan *el-Metâlibü'l-'Âliye*'nin konusunun Yunanlıların "esûlûciyâ" diye isimlendirdikleri *el-'ilmü'l-ilâhî* olduğunu kitabının ilk başında belirtir: Râzî, Fahruddin, *el-Metâlibü'l-'Âliye mine'l-'İlmi'l-İlâhî* I-IX (nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî 1987, I, s. 33. Konuyla bağlantılı olarak, kelâm ilminin bir metafizik olarak tesis edilmesi süreci hakkında farklı değerlendirmeler için bk. Türker, Ömer, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23 (2007/2), ss. 75-92.

narak asılda hükmedilenin benzeriyle fer'e hükmetmek" olarak tanımlar ve ona göre, kelâmcıların bu dayanaklarının (*me'haz*) mantıktaki burhana çevrilmesinin yolları mevcuttur; ancak halihazırda kelâmcıların kullandıkları şekliyle (*'ala mâ cerati'l-'âde bi'sti'mâlih*) burhan sınıfına girmesi mümkün değildir. Zaten mantığın burhan kitabını iyice kavramayan ve aslında kavramaya da niyeti olmayan kelâmcıların bu dönüştürme yollarının anlaması da mümkün değildir.[51]

Buraya kadarki incelemelerden yola çıkarak, özetle denebilir ki, Fârâbi ve İbn Sînâ'nın temsil ettiği çizgiye göre kelâm, konu açısından bir felsefi disiplin olan metafiziğin içerisinde mütalaa edilebilirse de tavrı (cedel) ve kullandığı yöntem (kıyas) itibariyle burhanî bakış açısından uzaktır. Öte yandan onlara göre "burhânî bir kelâm" yapmak, yani dinin vazettiği Allah ve sıfatlarından bahsetmek de pekâlâ olasıdır ve İbn Sînâ'nın yapmak istediği de aslında budur. Bu, o dönemdeki İslam coğrafyasında en önemli mümessilleri söz konusu olduğunda (İbn Sînâ ve Mu'tezile), felsefe ve kelâmın ortaya koydukları temel eserlerle aynı sahayla ilgilendiği sonucunu doğurmaktadır.

IV. İbn Sînâ'nın Kelâmcılara Bir Atfı: Fezâ Kavramı Hakkında Tartışma

Bazı güncel araştırmalar İbn Sînâ ile mu'tezilî kelâmın o dönemdeki en önemli mümessili Kâdî Abdülcebbâr arasında bir görüşmenin olma ihtimalinden bahsederler.[52] Ancak, buna yönelik elde güçlü kanıtlar mevcut değildir. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerindeki felsefî temalarda olası bir İbn Sînâ etkisi aramak tarihsel açıdan da mümkün olmayacaktır; ancak bunun tam tersi, yani İbn Sînâ'nın Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinden öyle ya

[51] İbn Sînâ, *Risâle fî Ta'akkubi'l-Mevzi' el-Cedelî, Mantık ve Mebâhisü'l-Elfâz* içinde (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran: Müessese-i Mutâla'ât-ı İslâmî 1353, ss. 65-66. İbn Sînâ risalede kelâmcı ve usulcülerin metodunu başlıca şu yönlerden eleştirir: Bir kere bir şey hakkındaki hüküm, o şeyde bulunan bir vasıf dolayısıyla değil bizzat kendisi sebebiyle hasıl olur. Öte yandan bir şeyin tüm vasıflarını kuşatmak da çok zordur; ne var ki kelâmcılar bunu elde ettiklerini ifade etmektedirler. Bu noktada onların kullandıkları *taksîm* metodu tüm ihtimalleri kuşatıcı değildir ve işe yaramamaktadır. "Tard ve aks" diye bilinen yöntem ise taksim yönteminden daha zayıftır. Bk. *a.g.e.*, ss. 67-77.

[52] Gutas, Dimitri, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill 1988, 261; Dhanani, Alnoor, "Rock in the Heavens?! The Encounter Between Abd Al-Gabbar and Ibn Sînâ", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* (eds. Davic C. Reisman, Ahmed H. Al-Rahim), Leiden: Brill 2003, s. 132.

da böyle haberdar olduğu, aşağıda da anlaşılacağı üzere, açıktır. İbn Sînâ'nın kelâmcılara ismen göndermede bulunduğu nadir yerlerden bir tanesinde Kâdî Abdülcebbâr'ın ismi geçmektedir. "Mütekellimlerden Birinin İbn Sînâ'ya Mektubu ve İbn Sînâ'nın Cevabı"[53] ismini taşıyan bu risalenin başında bulunan ve kelâmcılarla İbn Sînâ'nın direkt temasını gösteren az miktardaki delillerden biri olan kısmın çevirisi burada uygun görülmüştür:

Allah eş-Şeyhü'r-Re'îs'in [İbn Sînâ] ömrünü uzun kılsın, izzet ve gücünü daim kılsın. Bana gençken şöyle soran bir adama rastladım:[54]

–Öncekilerin tanrı diye ibadet ettikleri, her şeyi kuşatan şu genişliğin adı nedir? Bazısı onu "feza", bazısı "mekan" ve "merkez", mütekellimler "cihet" ve "hayyiz", Mu'tezile de "muhâzât" diye isimlendirmektedir. Herkes ona [Arapça] "haysü" ve "eyne" edatlarıyla işaret etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr Şerhü Kitâbi'l-Makâlât'ın da [Ebu'l-Kâsım] Belhî'den şöyle nakleder:[55] *'Fezâ ehli, fezâ kelimesi ile bizim "muhâzât"tan anladığımızı kastetmektedirler. Ona cisim demezler; bir yönde olduğunu söylemezler; onu yanyana bulunma ve hulûl ile vasıflandırmazlar. Aramızdaki ihtilaf manâda değil, lafızdadır'.*

–İsimlendirme konusunda isabet etmişler.

–'Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır. Allah kuşatıcıdır'[56] *ayetinde olduğu gibi, [Allah'ın] zâtıyla kuşatıcı [vâsi'] olduğunu söyleyene ne denir?*

–Bunu taklitle mi biliyorsun; yoksa delil yoluyla mı?

–Bilakis zorunlu olarak biliyorum. Çünkü akıllı olan herkes bunu düşünse en ufak bir çabayla, zorunlu olarak bunu bilir. Biri onu şüpheye düşürmeye çalışsa da düşmez.

–Allah'ın zâtını başka zâtlardan ayıran vasıf nedir?

–Her varlığı mümkün kılıcı (musahhih) olmasıdır.

–'Mümkün kılıcı'dan neyi kastediyorsun?

[53] İbn Sînâ, *Kitâbü ba'zi'l-mütekellimîn ile'ş-Şeyh (Risâle fi'l-Fezâ)*, Ayasofya 4829, vr. 1b-2b. Krş. İbn Sînâ, *Risâle li Ba'zi'l-Mütekellimîn ile'ş-Şeyh Fe-Ecâbehüm, İbn Sînâ Risaleleri* I-II içinde (nşr. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 1953, ss. 153-159. Metnin tercümesinde anlaşılabilirliği sağlamak açısından literal tercüme yoluna gidilmemiş; uygun tasarruflarda bulunulmuştur. Ülken'in Arapça metninde birçok hata mevcuttur. Ülken'in yaptığı tahkikin bir eleştirisi için bk. Reisman, David C., "A New Standart For Avicenna Studies", *Journal of the American Oriental Society* 122/3 (2002), s. 568 (dipnot: 31): "...horrendous...".

[54] Tartışma, karşılıklı konuşma formuna aktarılmış ve "dedim ki", "dedi ki" gibi ifadeler kaldırılmıştır.

[55] Kâbî'nin eseri bağlamında İbn Sînâ'nın yazışmasındaki bu atıf için bk. van Ess, Josef, *Der Eine und Das Andere*, Berlin/New York: De Gruyter 2011, I, s. 344.

[56] Bakara 2/115.

–Allah'ın varlığı olmasa hiçbir şeyin varlığı mümkün (sahih) olmaz. Her şey varlığında, onun zâtının var olmasına muhtaçtır.

–Peki o, varlığı mümkün olan (*câ'izü'l-vücûd*) mıdır?

–Aksine Varlığı Zorunlu Olan'dır (vâcibü'l-vücûd). Çünkü O'nun zeval bulması, hâlden hâle geçmesi imkânsızdır. Onda değişime yer yoktur. Bu durum O'nun ezelde kadîm ve şimdiki halde bâkî olmasını gerektirir. Yokluk ('adem) ve hudûs varlığın bir hükmüdür. O'nun evveli, âhiri, zâhiri ve bâtını vardır, denemez. Aksine O bilakis, Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtındır.[57] *Var olması gerektiği yerdedir. Alçaklığınca yüksek (el-'âlî fî dünüvvihî), yüksekliğince alçaktır (?). Allah şöyle buyurur: Kullarım Beni soruyorlarsa onlara yakın olduğumu söyle.*[58]

–Ey amcaoğlu! Cisimler O'nda mevcuttur [diyorsun, öyle mi?]

–Vehim açısından evet! Manâ açısından ise, cisimler O'nunla mevcuttur, derim.

–'Cisimler O'nunla mevcuttur' da ne demek?

–Yani her şeyi kuşatır; ne yan yana bulunmada olduğu gibi cevherin cevherle beraber olması, ne hulûlde olduğu gibi cevherle beraber arazın bulunması, ne de içiçe geçmede (tedâhül) olduğu gibi latif cevherin kesif cevherle beraber bulunması durumları, O'nun için söz konusudur.

–Bu sonuncusunu anlayamadım.

–Eğer aynı cinsten olurlarsa, arazın arazla aynı yerde olması mümkün müdür?

–Evet.

–Beraber olduklarını bilir misin?

–Evet.

–Bu durumda her biri ne diğerini kuşatır, ne de onu bulunduğu yerden engeller.

–Peki O [Allah] yönlerde bulunur mu?

–O, tek bir zâttır. Tek bir şeyin yönlerde bulunması imkânsızdır. O, birdir; parçası yoktur. Kesilme (inkitâ'), akma (qatr) ve sona erme ile vasıflanamaz. Parçalara ayrılma ancak birleşik sayılar için geçerlidir. Bir; yarım, üçte bir veya dörtte bir gibi şeylerle vasıflanamaz. Çünkü bunlar sayıların özelliklerindendir.

–Allah'ın varlığının devamı (*istimrâr*) nedir?

[57] Hadîd 57/3.
[58] Bakara 2/186.

–Allah'ın baki olması zamanların baki olmasını mümkün kılar. Zamanlar ile feleğin hareketlerini kastediyorum. Eğer Allah devamlı var olan olmasaydı, cisimlerin hareket ve durağanlığı söz konusu olmazdı. Allah'ın her şeyle beraber olduğunun kanıtı şu ayetlerdir: Üç kişinin gizlice beraber olduğu yerde dördüncü Allah'tır.[59] *Nerede olursanız olun Allah sizinle beraberdir.*[60]

–O, güç yetiren, hayat sahibi, işiten ve görendir.

–Evet, ama bu, daha fazla keşf ve açıklama gerektirmektedir. Daha sonra böyle bir bilgi hasıl olur. Çünkü bütün bunlar, O'nun zâtî sıfatlarının gereklerindendir. Allah'ın yukarıda bahsettiğimiz sıfatı olmasa, diğer varlıklardan ayrılmazdı.

Üstadımız Reîs-i Hâkim'den –Allah kadrini daim kılsın– karşılaştığım bu duruma bir açıklama getirmesini talep ediyorum. Böylece insanlar deva niyetine faydalansın ve kendisi de inşallah ecrini görsün.[61]

(Bundan sonra İbn Sînâ'nın mektuba verdiği cevap yer almaktadır.)

Risaleden anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ'ya bu mektubu yazan kelâmcının karşılaştığı şahıs, oldukça ilginç bir zihin yapısına sahiptir. Allah'ın her yerde, her şeyle birlikte olduğu tezini çeşitli ayetlere dayanarak ispat etmeye çalışan ve İbn Sînâ'nın verdiği cevapta "şüphe sahibi" dediği bu şahsın kelâm ve felsefe literatüründen haberdar olduğu anlaşılmaktadır. "Zaman"ı Aristoteles'e uyarak "feleğin hareketi" şeklinde tanımlaması ve bütün varlığın Allah'a ihtiyacı noktasında İbn Sînâ felsefesinin de temel kavramlarını oluşturan vacip-mümkün ayrımını dile getirmesi bunu göstermektedir. Bu şahıs, feza ve boşluk konusunda felsefe ve kelâmcıların aynı düşündüğünü iddia etmekte ve Kuran'ın da bu anlayışla paralel olarak bir çeşit panteizmi desteklediğini savunmaktadır. Klasik İslam kaynakları, Allah'ın her şeyde olduğu tezini İslam dışı düşünce içerisinde Revâkiyyûn'a (Stoacılar) nispet

[59] Mücadele 57/7.
[60] Hadid 57/4.
[61] Metnin kısmen İngilizce tercümesi ve İbn Sînâ-Kâdî Abdülcebbar ilişkisi bağlamında bir incelemesi için bk. Dhanani, Alnoor, "Rock in the Heaven", ss. 128 vd. Ancak Ahmet III, No: 3447 yazmasına dayanan Dhanani'nin tercümesinde sadece Abülcebbar'ın eserinin anıldığı ilk cümleler mevcut olup iki şahıs arasındaki tüm konuşma mevcut değildir. Dhanani'nin makalesi, Abdülcebbar'ın *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*'sinde filozofların gök cisimlerinin canlı olduğu görüşüne yöneltti̇ği eleştirilerle, İbn Sînâ'nın metinleri arasında paralellikler kurmaya çalışmaktadır.

etseler de,[62] "Allah her yerdedir" (*el-Bârî bi külli mekân*) şeklindeki bir anlayış Ebu'l-Hüzeyl, İskâfî ve hatta Cübbâî gibi ilk dönem Mu'tezilesinin geneline de atfedilemektedir.[63] Ancak bununla kastedilen Allah'ın âlemin çekip-çeviricisi (*müdebbir*) olmasıdır; yoksa bir yönde bulunuşu kastediliyor değildir ki, risaledeki şahsın bu yönüyle de mu'tezilî anlayışa yakınlığı açığa çıkmaktadır. Bu bilgiler ışığında, tespit ettiğimiz kadarıyla, mektupta bahsedilen şahsın Ebu Hayyân Tevhîdî ya da onun yaşadığı felsefi çevreye intisap etmiş benzer bir şahıs olması söz konusu olabilir. Çünkü kendi zamanının felsefi birikiminden fazlasıyla haberdar olan ve eserlerinde kelâmî/felsefî/tasavvufî açıklamalara birlikte rastladığımız Tevhîdî, "şüphe sahibi" denilen şahsın görüşlerini bir yerde dillendirmektedir: "[Allah'ım] Sen her şeyde mevcudsun. Senin var olman ancak ve ancak Sen'den kaynaklanır. Sen'in dışındakiler sadece senin varlığınla var olurlar... Sen kuşatıcısın (*muhît*), kapsayıcısın (*müştemil*)... Hakikat Sana aittir...".[64] Ayrıca bu metin, İbn Sînâ ve öğrencilerinin ait olduğu felsefi çevrenin, İbn Sînâ'nın fikri yapısını hazırlamada ne denli önemli olduğunun da bir göstergesi olmalıdır.[65]

Risalenin devamında ise İbn Sînâ, verdiği cevapta mektup sahibinin bahsettiği kişinin öncekilerin sözlerini yanlış yorumladığını söyler. İlk önce Pisagor gibi "simge ve bilmece yanlısı" filozofların fezâ ve boşluktan ne anladığını aktaran İbn Sînâ'ya göre, bu eski filozofların zihninde fezâ denilen şey gerçekten de bir kuşatma (*ihâta*) içermektedir. Ancak bu, miktarlarla yapılan bir kuşatma değil, *istiğlâ* ve *istîlâ* manasına gelen bir "kuşatma"dır. Bu anlamda Hesiodos'tan "Allah ilk fezâyı, sonra yeryüzünü ve diğer varlıkları yarattı" şiirini aktaran İbn Sînâ, öte yandan Demokri-

[62] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye 1998, s. 470.
[63] Eş'arî, *Makâlât*, s. 157; 212.
[64] Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye* (nşr. Vedâd el-Kâdî), Beyrut: Dârü's-Sekâfe 1982, s. 203. Bu risalelede de geçtiği şekliyle, Allah için kullanılan "Zorunlu Varlık" kavramının Tevhîdî'nin düşünce dünyasında mevcut olduğunu da hatırlamak gerekir. Mesela bk. a.mlf, *Risâletü'l-Hayât, Selâsü Resâ'il* içinde (nşr. İbrahim el-Keylânî), Dimaşk: el-Ma'hed el-Fransî 1951, s. 79: "... O, hakikatte evvel ve zorunlu olarak vardır (*el-mevcûd bi'z-zarûre*)...".
[65] Dhanani'nin makalesi sadece Abdülcebbâr'ın filozofların felekler anlayışını reddiyesine odaklanmakta ve risalenin panteizm ile alakalı bahsettiğimiz yönünü ele almamaktadır. İbn Sînâ ile Ebû Hayyân Tevhîdî ve çevresi hakkında ilişkiler hakkında daha fazla bilgi ve kaynaklar için bk. van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, ss. 657 vd. (İbn Sînâ'nın Ebu'l-Kâsım Kirmânî'ye yazdığı mektup ile ilgili).

tos gibi bazı tabiatçı filozofların da boşluğun varlığına inandıklarını, ona varlıkta şerefli bir yer vermediklerini, onu cisimden daha hakir ve aşağı gördüklerini ifade eder.[66] Doğru yolu tutan, müdekkik büyük filozoflar[67] ise mutlak surette boşluğun (*halâ*) varlığını yadsımışlar ve zihin dışında bir gerçekliği olmadığını öne sürmüşlerdir. Boşluğun var olduğunu kabul etmeyenlerin kanıtlarını kısaca sıralayan İbn Sînâ, "şüphe sahibi"nin aktarmasına göre, Kâdî Abdülcebbâr'ın fezâ ile Mu'tezile'nin kullandığı "yanyana olma"yı (*muhâzât*) bir tutmasını eleştirmektedir. Çünkü O'na göre yanyana bulunma, başka bir şeye kıyasla bulunan, izâfî bir sıfat iken boşluk yani fezâ için böyle bir durum söz konusu değildir.[68]

İbn Sînâ, "şüphe sahibi"nin Allah'ın kuşatıcı (vâsi') olduğuna yönelik delilleri konusunda, hakiki anlamda Allah'ın kuşatıcı kabul edilmesinin O'nun parçalardan oluşmuş olmaması ve salt bir olmasıyla çeliştiğini vurgular. Ancak bu kişi, Allah'ın kuşatıcı olması ile mecazi bir anlamı kastediyorsa, bu başka bir şeydir. İbn Sînâ'ya göre, fezâ denilen şey aklın değil, vehmin verdiği bir hükümdür. Söz konusu şahsın iddiasının zorunlu bir şey olduğunu söylemesi bu nedenledir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle, vehmin hataya düşmesinin sebebi duyuların ona musallat olmasıdır. Hava gibi görünmeyen bir şeyin mevcut olmadığına hükmedilmesi buna bir örnektir. İbn Sînâ'ya göre mantık denilen disiplin de tam burada devreye girmekte, bize vehmimizin zaruretini aklın fıtratından ayırmamızı sağlayacak kanunları vermektedir.[69] İbn Sînâ'nın yukarıdaki mektuba verdiği cevap özetle bu şekildedir. Risalede İbn Sînâ tarafından, Hilmi Ziya Ülken'in iddia ettiği gibi Kadı Abdülcebbar'a bir hücum söz konusu değildir;[70] O, Kâdî Abdülcebbâr'ı sadece, filo-

[66] İbn Sînâ, *Risâle li Ba'zi'l-Mütekellimîn*, vr. 2a.

[67] Şüphesiz ki İbn Sînâ bunu söylerken zihninde Aristoteles bulunmaktadır. Aristo'nun halâ hakkındaki görüşleri için bk. Kutluer, İlhan, "Tabiat Boşluktan Nefret Eder mi? Halâ Kavramı Etrafında Felsefe-Kelâm Münakaşaları", *Akıl ve İtikad* içinde, İstanbul: İz Yayıncılık 1998, s. 186

[68] Risalenin bu yönünü Mu'tezile'nin feza görüşüyle karşılaştırmalı olarak incelenmesi için bk. Dhanani, agm, 129 ss. vd.

[69] Vehmin vereceği "Her var olan bir yerde bulunmak zorundadır" şeklindeki bir önerme vehmin hissî olmayan bir konuda verdiği hükmün yanlış olduğunu gösterir: İbn Sînâ, *Fî Huceci'l-Müsbitîn*, s. 136.

[70] Ülken, H. Ziya, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1-2 (1955), s. 82. Ülken'in kendi neşrettiği risaleyi yanlış anlaması ilginçtir. Bu makalede "İbn Sînâ (...) Allah'ın ilk ve son, gizli ve aşikar olduğu hakkındaki ayeti zikrederek Mu'tezile'nin yokluktan varlığa çıkış fikrini tenkit ediyor" tespiti son derece yanlıştır;

zofların anladığı manâda fezâ/halâ ile kelâmcıların muhâzât görüşünü bir tutmasını eleştirmekte, esas eleştirisini ise "şüphe sahibi" dediği panteist görüşlere sahip şahsa yönelmektedir.

V. Kelâmın Hudûs Delili

Âlemin zaman açısından bir başlangıcı olduğu (*hudûs*) fikri, özellikle hicri üçüncü yüzyıldan itibaren kelâm-felsefe tartışmalarının en önemli başlıklarından birisini teşkil edecektir. Kelâmın yoktan yaratmayı savunan delillerinin karşısında İslam felsefesi geleneği her sonradan ortaya çıkan (*hâdis*) varlıktan önce mantıken bir maddenin olması gerektiğini, başka bir ifadeyle geriye giden hadis olayların bir noktada kendini önceleyen bir madde olmadan kesilmesinin mümkün olmadığını, maddenin ezelî olması ilkesine dayanak kabul etmişlerdir.[71]

Bu genel ilkeye paralel olarak, İbn Sînâ'ya göre de zamansal bir başlangıç var sayıldığı takdirde, bunun öncesinde bir zaman ve maddenin olacağı kaçınılmaz bir sonuçtur.[72] Kelâmcıların bu noktada "madum" diye kabul ettikleri şey de, öyle ya da böyle bir öncelik-sonralık durumu içermektedir; yani yok olarak kabul edilen madum hali *geçmiş* ve bir varlık durumu ortaya çıkmıştır. Bunun açık sonucu, zamanın her halükarda var olması gerektiğidir.[73] Bu kesinleştikten sonra İbn Sînâ, vücup-imkân kavramlarını devreye sokar: Varlık sahasına gelen her şey var olmadan önce varlığı ya mümkündür; ya da imkânsızdır. İmkânsız olsaydı varlığa gelmeyecekti. Öyleyse varlığa gelmeden önce bir imkân hali söz konusudur ve bu imkân halinin bir maddede bulunması gerekecektir; bu da ezelî bir maddenin olduğunu kesin bir şekilde ispatlamaktadır.[74] Hatırlanacağı gibi İbn Sînâ'nın bu mütalaaları Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde filozofların âlemin kıdemine ilişkin getirdiği delillerin dördüncüsünü oluşturacak[75] ve nihayet

çünkü verdiğimiz çeviride görüldüğü gibi ayeti alıntılayıp kanıtlarına dayanak yapan İbn Sînâ değil, İbn Sînâ'nın eleştirdiği kişidir (a.yer).

[71] İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs görüşünü eleştirmesinin genel bir tasviri için bk. Kılıç, Muhammet Fatih, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (2010/1), ss. 115-134.

[72] Fârâbî de, her muhdesin kendini önceleyen bir maddesinin olduğu prensibini kıyası anlatırken incelemektedir: Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs*, s. 49. Ancak o burada, maddenin ezelîliğini kanıtlama peşinde değildir.

[73] İbn Sînâ, *Necât*, ss. 533-534.

[74] İbn Sînâ, *a.g.e.*, ss. 535-536.

[75] Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 119.

müteahhirin dönemi kelâmında "imkânın vücûdî olup olmadığı" tartışmalarının nüvesini oluşturacaktır.

İbn Sînâ'nın zamanın bir başlangıcı olduğunu ileri süren kelâmcıları bu görüşlerinden ötürü eleştirdiği müstakil bir risalesi mevcuttur.[76] İbn Sînâ risalede maddesine göre öncülleri mahsûsât, mücerrebât, mütevâtirât... diye devam eden on üç kısma ayırmakta, son iki öncül çeşitinde de şu açıklamayı yapmaktadır: İnsanın doğasında olan kıyaslar sebebiyle elde edilen öncüller vardır ki bu öncüller kuvvet açısından evveliyyâta yakındırlar: "Taş nefes almaz"; "üçtebir dörttebirden büyüktür" örneklerinde olduğu gibi.[77] Ama bir de, insan tabiatında olmayan, sonradan kazanılan kıyaslardan çıkan öncüller vardır ki duyular veya deneyimler bunları doğurmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre kelâmcıların "âlem muhdestir" önermeleri bu öncüller kısmına giren bir önermedir ve bu öncüllerin doğruluğunda, kesinlik ifade eden bilgilerin aksine, şüpheye düşülmesi olasıdır.[78]

İbn Sînâ'nın risale boyunca yaptığı şey de, kelâmcıların âlemin başlangıcı olması gerektiği yönündeki çeşitli kabullerini ele almak ve bunları mantık disiplini açısından izah etmektir. Ona göre kelâmcıların zamanın bir başlangıcı olması gerektiğini kanıtlamak için kullandıkları ortak öncül "geçmişin bir başlangıcı olmasaydı, sonsuz olayların varlığa gelmesi gerekecekti" öncülüdür. Diğer *meşhûrât*ta olduğu gibi doğru veya yanlış olması mümkün olan ve kelâmcıların çok kullandığı bu önerme, onlar tarafından farklı biçimlerde de dillendirilmektedir.[79] İbn Sînâ'nın burada açıkça reddettiği husus, sonsuz olan bir şeyin varlığa gelmesini/getirilmesinin mümkün olamayacağına dair klasik kelâmî ilkedir ki "*dûhûlu mâ lâ yetenâhâ fi'l-vücûd muhâlün*"[80] diye formülleştirilen bu ilke İbn Sînâ'dan önce de, kelâmcılar tarafından

[76] İbn Sînâ, *Fî Huceci'l-Müsbitîn*, ss. 131-152. Risale, "*en-Nihâye ve'l-Lânihâye*" adıyla da bilinmektedir: Anawati, *Müellefâtü İbn Sînâ*, s. 139.

[77] Orta terimi insan fıtratında zaten var kabul edilen bu öncüllerin İbn Sînâ'nın bilgi teorisi bağlamında değerlendirilmesi için bk. Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu*, İstanbul: İSAM 2010, s. 174.

[78] İbn Sînâ, *Fî Huceci'l-Müsbitîn*, ss. 138-139.

[79] İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 144. İbn Sînâ "ferd olarak şeyler bilfiil vardırlar; sonsuz olan bilfiil var olamaz" ve "sonsuz olanın artması mümkün değildir" gibi benzer önermeleri de incelemektedir. İfade tarzları farklı olsa da bu önermeler de aynı mantıktan hareket etmektedirler.

[80] Bk. İbn Metteveyh (v. 469), *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz* (nşr. Sami Nasr Lutf, Faysal Bedir 'Ûn), Kahire: Dâru's-Sekafe 1975, s. 97; Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 156; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 242.

havâdis lâ evvele lehâ'nın reddi için kullanılmıştır.[81] İbn Sînâ'ya göre karşı tarafın (*husûm*) kabul ettiği üzere, Allah'ın, kudret sıfatıyla bu âlem yaratılmadan önce de bu âlemin başlangıcıyla sona erecek başka bir âlem yaratmış olması olasıdır. Öyleyse önceki âlemin varlık sahasında kalış vakti, bu varsayımda sınırlıdır. Ömrü sınırlı olan bu âlemden daha önce, ondan daha önce... ve bu şekilde sonsuza kadar geriye giden ve bir müddet varlıkta kalan bir âlemler silsilesi düşünmek mümkündür. Son tahlilde, kelâmcıların varsaydığı yokluk halinde birbirlerinden önce ve sonra gelen âlemlerin yaratılmasının imkânları söz konusu olacak ve bu imkânlar sınırsız olacaklardır; öyle veya böyle geçmişte bir sonsuzluk anlamı mümkün olacaktır. İşte bu, kelâmcıların yukarıdaki sanılarını çürüten bir durumdur. Velhasıl, filozofa göre, "zaruri burhanlar geçmiş ve gelecek yönünde bir sonluluğun imkânsızlığına delalet etmektedirler".[82]

Mantıksal açıdan hudüs delilini oluşturan kelâmî önermelerin durumu bu iken, *bir bütün olarak* akıl yürütme ve kıyas oluşturma açısından hudûs delili, İbn Sînâ'nın sunumuna göre *temsil* (analoji) başlığı altında değerlendirilmelidir. *Necât*'ının ilgili bölümünde (*Fasl fi't-Temsîl*) bu konuya değinen İbn Sînâ, kelâmcıların delilini şöyle özetler: Âlem sonradan ortaya çıkmıştır (*muhdes*); çünkü başka şeylerden oluşmuştur (*müellef*). Bu yönüyle âlem, binaya benzemektedir; nitekim bina da sonradan ortaya çıkmıştır. Bu analoji içerisinde, âlem *matlûb* (konu), bina *misâl* (benzetme yapılan örnek), "cisim olmak" *câmi'* (benzeyen ve benzetilen taraf arasında ortak illet) ve sonradan ortaya çıkma da *hükm*' (ulaşılan netice) dir.[83] İbn Sînâ'ya göre, kelâmcıların ortaya koyduğu bu analoji her ne kadar mantıksal form açıdan yeterli görülebilirse de, muhteva açısından burhânî değer taşıması söz konusu olmayacaktır.

İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudüs görüşüne getirdiği eleştirilerde bir başka yön de, sonraki literatürde "bir müessire ihtiyaç illeti" diye ifade edilen konudur. İbn Sînâ "Vâcibe İhtiyaç İlletinin, Zayıf Birtakım Kelâmcıların Vehmettiği Gibi Hudüs Değil,

[81] İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 96. İbn Metteveyh burada gâibi şâhide kıyası kullanarak, içimizden birinin sonsuz olayları vücuda getirmesi imkânsız ise, bu durumun kadîm olan Allah için de geçerli olması gerektiğini ifade etmektedir.
[82] İbn Sînâ, *a.g.e.*, ss. 151-152.
[83] İbn Sînâ, *Necât*, s. 107.

İmkân Olduğuna Dair" başlığını verdiği bölüm altında şunları söylemektedir:

Bil ki, bir şeye yokluğundan sonra varlığını veren failin mefulü için iki durum söz konusudur: Kendisinden önce bulunan yokluk (*'adem*) ve halihazırdaki varlık. Failin önceden bulunan yokluk halinde herhangi bir etkisi yoktur. Failin etkisi mefulün varlığı durumunda geçerlidir. Meful, varlığı başkasından olması sebebiyle mefuldür. Ancak mefule, kendi zâtından kaynaklanan bir yokluk ârız olsa, bu bir failin etkisiyle olmaz. Bu etkinin failden olduğunu vehmetsek –ki bu da başkasının varlığının yokluğundan sonra hasıl olmamasıdır–, fail daha çok faillik vasfına sahip olur; çünkü fiilinde daha devamlı olmuş olur.

Meful için yokluğun değil, varlığın ve şu andaki varlığın bir failden olduğu yönündeki ifademizi duyan biri inadını devam ettirip şöyle dese: "Fiil, ancak mefulün yokluğundan sonradır". Bu durumun birleşik olduğunu farz edelim.

Bu inatçı kimseyi doğrudan ayıran söz: "mevcudu bir var edici var etmez..." (inne'l-mevcûd lâ yûcidühü mûcidün) ise, buradaki muğalata "yûciduhu" lafzındadır.

Eğer "mevcudun varlığı, yok olduktan sonra yeniden başlamamıştır" manasına deniyorsa, bu doğrudur. Eğer "mevcud, zâtı ve mahiyetinin, onu kendisi kılan bir varlığı gerektirmesi dolayısıyla var değildir; aksine onu var kılan başka bir şeydir" denirse, bundaki yanlışlığı şöyle açıklarız: Hakkında "Bir var edici onu var etse" dediğimiz meful için var edici ya (1) yokluk halinde onun varlığının ilkesi ve varlığını verici olarak var edendir (2) ya bunu varlık halinde yapandır (3) ya da her iki durumda da [yokluk ve varlık] böyledir. Yokluk halinde onun var edicisi olamaz. Dolayısıyla her iki durumda da böyle olması seçeneği otomatik olarak ortadan kalkmış olur. Geriye, onun var iken var edicisi olması demek olan ikinci seçenek kalır. Neticede ise var edici, mevcudun var olmakla vasıflanmasıyla beraber, mevcudun var edicisi olur. Evet, bazen var olmakla (*bi ennehû yûced*) vasıflanmayabilir; Çünkü var olmak (*yûced*) halihazırdaki değil, gelecekteki bir varlığı tevehhüm ettirir.

Bu vehim ortadan kaldırıldığında şöyle demek doğru olur: Mevcud var olur (*yûced*); yani var edilmekle vasıflanır. Aynı şekilde mevcud olduğu halde, var edilmekle vasıflanır. Buradaki "vasıf-

lanır" (*yûsefu*) lafzıyla gelecekte vasıflanacağı kastedilmez. Aynı durum "var olur" (*yûcedu*) lafzı için de geçerlidir.[84]

Bu değerlendirmeleri okuyan birinin aklına ilk planda metnin, İbn Sînâ'nın verdiği başlıkla ilgisi konusunda soru işaretleri oluşmaktadır. Ancak bölüm, İbn Sînâ'nın "zayıf" olmakla itham ettiği Mu'tezile kelâmı ile karşılaştırmalı olarak incelendiğinde anlaşılmaktadır ki, İbn Sînâ'nın bu satırları aslında, Mu'tezile'nin "cevherler var iken bir var ediciye ihtiyaç duymazlar" anlayışının bir eleştirisidir.

İbn Sînâ'nın eleştirileriyle ilgili kısım mu'tezili literatürde "cevherlerin bekâsı" başlığı altında tartışılmaktadır. Bu kısım altında başlıca Nazzâm'a atfedilen, cevherlere her an hudûsun arız olduğu (*hudûs hâlen ba'de hâl*), bu manada cevher/zât için bir bekanın düşünülemeyeceği görüşü incelenir ve cevherin baki kalmamasının insan fiilleri konusu başta olmak üzere birtakım imkânsızlıklar doğuracağı gerekçe gösterilerek reddedilir.[85] Nazzâm'a karşı öne sürülen delillerin gerekçesi ise şudur: Bir zâtın varlığı devam ederse, her hal içerisinde, birbiri ardınca hudûs ile vasıflanma olanağı yoktur. Çünkü hâdisin hakikati, yokluktan varlığa çıkmak demektir; varlığın devam etme durumu ise cevher için zâten bâkîdir. Bu noktada var olan bir şeye kudret sıfatının onu var etme yönünde taalluk etmesi söz konusu değildir.[86] İbn Sînâ'nın da eleştirisinde ifade ettiği gibi, mu'tezilî

[84] İbn Sînâ, *Necât*, ss. 522-524. Bölümün başka bir Türkçe çevirisi için bk. Kaya, *İmkân*, ss. 234-235. Ayrıca kısmî bir çeviri için bk. Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İstanbul: İz Yayınları 2009, s. 224. İngilizce tercüme için bk. Marmura, "Avicenna and the Kalam", ss. 179-180.

[85] İbn Metteveyh, *a.g.e.*, s. 148; İbn Mezdek, Ebu Cafer Muhammed b. Ali (?), *Şerhu Kitabi't-Tezkira (An Anonymous Commentary on Kitab al-Tadhkira by Ibn Mattawayh* başlığıyla nşr. Sabine Schmidtke), Tahran: Iranian Institute of Philosophy 2006, vr. 25a. Fahruddîn Râzî, Nazzâm'ın aslında bu görüşüyle felsefecilerin "bir şey bekâsı halinde bir tercih ediciden müstağni olmaz" kanaatini benimsediği, ancak onun görüşlerini nakledenlerin yanlış olarak onun bekâyı kabul etmediği şeklinde anladıkları yorumunu yapar. Nazzâm'ın bu konuya dair görüşlerini kendi yazdığı eserlerinden tespit edemediğimiz için, bu noktada Râzî'nin değerlendirmesini ölçmek mümkün olmamaktadır. Bk. Râzî, *Riyâz*, s. 146.

[86] İbn Metteveyh, *a.g.e.*, ss. 150-151; İbn Mezdek, *Şerhu Kitabi't-Tezkira*, vr. 25b. İbn Metteveyh, Ebû Hâşim Cübbâî'nin "Nazzâm'ın dediği gibi birbiri ardına gelen her bir halde varlığın [yeniden] ortaya çıkması doğru olsa, bu durum kadîm olan Allah için de geçerli olur" şeklinde eleştiri getirip, kadîm ve hadis arasında böyle bir benzerlik kurmasını doğru bulmaz. Çünkü kadîm varlıkta, kadîmin zâtı, varlığını gerektirmektedir (*ellezî yaktezî fîhi el-vücûd hüve zâtühû*). Hâdis böyle değildir: *a.g.e.*, s. 151. İbn Mezdek de bu tutumu devam ettirerek Allah'ın *vâcibü'l-vücûd* olup bir müessire ihtiyaç duymadığını ama cevherlerin ise varlıklarının zorunlu olmadığını pekiştirir: *Şerhu Kitabi't-Tezkira*, a.yer. Altıncı yüzyılda yaşadığını bildiğimiz İbn Mezdek'in, varolan şeyin artık bir failin ilişmesinden çıktığını kabul etmeyenleri –yani felsefecileri– "Cebriyye" diye isimlendirmesi de manidardır. İbn

kelâmcılara göre "fiil failine, failin var etmesi (*fî îcâdihî*) esnasında ihtiyaç duyar; yoksa varlığı halinde (*fî vücûdihî*) değil".[87] Hatta bu noktada Mu'tezile'ye göre cevherin varlığı için bir zorunluluktan (*vücûb*) bile bahsedilebilir.[88] Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr, cevherlerin fenâsı görüşünü savunmanın, onları Tanrı gibi varlığı zorunlu haline getireceği, çünkü Allah'ın diğer varlıklardan varlığının zorunlu olması yönüyle ayrıldığı şeklindeki eleştiriye, kadîmin kadîm olması yönüyle diğer varlıklardan ayrıldığını, bunun zaten O'nun zâtı için bir illet bulunmadığı anlamına geldiğini söyler. Öyleyse, diye düşünür Abdülcebbâr, cevherler başlangıç anında değil de gelecekte varlığı zorunlu addedilseler bile bu onları bir faile muhtaç olma durumundan çıkarmaz.[89] Öyle anlaşılmaktadır ki Abdülcebbâr, varlığın zorunlu olmasını bu konuya özel bir şekilde kıdem sıfatıyla özdeşleştirmemekte, vacipliğin genel bir kavram olduğunu düşünerek Allah dışındaki varlıklar için de kullanmakta bir mahzur görmemektedir. İbn Sînâ ise kelâmcıların bir şeyin hudûsu yani yokluktan varlığa çıkışı esnasında illete ihtiyaç duyduğu tezini açıkça reddetmektedir. Ona göre kelâmcıların böyle düşünmesi onları, illetin sadece hudûs anında olmasını ve şey var olduğu sürece de ortadan kalkmasını gerekli kılmaktadır. Bu durumda hudûstan sonraki varlık ya zorunlu bir varlık olacaktır –ki Kâdî Abdülcebbar böyle düşünür–; ya da mümkün olacaktır. Oysa İbn Sînâ'ya göre zorunlu olduğunu söylemek bu zorunluluğun ya o şeyin mahiyetinden kaynaklandığını ya da bir şart dolayısıyla olduğunu söylemektir ki, bu iki durum da imkânsızdır.[90] Kısaca Abdülcebbâr'ı İbn

Mezdek, *a.g.e.*, 25b. Mu'tezilîlerin hem eş'arîler hem de filozoflara bu ismi (*mücbire*) verdikleri bilinmektedir: Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, ss. 84-85.

[87] İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 151.

[88] Mutezile'nin bu görüşünü, "mümkün varlık kazanıp zorunlu hale geldikten sonra artık kendisini var eden bir sebebe ihtiyaç duymaz" diyen Âmirî ile karşılaştırmak ilgi çekici olabilir. Âmirî'nin görüşü için bk. Kaya, *İmkân*, s. 127.

[89] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* XI (nşr. Muhammed en-Neccar, Abdülhalim en-Neccar), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye 1965, s. 432; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 152; Şerif Murtezâ (v. 436), *ez-Zahîre fî 'ilmi'l-kelâm* (nşr. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî), Kum: Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî 1411, s. 144: "Aklen ebedî olarak varlıklarının zorunlu olması düşünülse bile, cevherler kadîm olan Allah'a benzemez. Çünkü kadîm, diğer varlıklardan her durumda varlığının zorunlu olması (*vücûb el-vücûd leh*) dolayısıyla ayrılır"; İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddin, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Redd 'ala'l-Felâsife* (nşr. Hassan Ansari, Wilfred Madelung), Tahran: Iranian Institute of Philosophy 2008, s. 172: "Cevher, bekâsı halinde, varlığının yokluğundan evla olması dolayısıyla, zâtı itibarıyla *vâcibü'l-vücûd*dur (...) Cevherin, hudûs anında ise varlığı yokluğundan evla olması söz konusu değildir".

[90] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/el-İlâhiyyât* (Metafizik) (nşr. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstan-

Sînâ'dan ayıran temel nokta, İbn Sînâ'nın Allah dışındaki varlıklar için zorunluluğu değil, imkân hâlini devamlı görmesidir. Varlığı zorunlu bir varlık ihtiyaç halinden müstağni kalacağından, zorunluluk değil imkânla vasıflanması gerekir. İbn Sînâ'yı, Kâdî Abdülcebbâr'a karşı olarak ihtiyaç illetinin imkân olduğunu söylemeye iten budur.

Tam bu konuyla bağlantılı olarak, İbn Sînâ'nın kelâmcılara atfettiği, müessire ihtiyaç illetinin hudûs olduğuna dair ipuçlarını, Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde bulmak mümkündür. Bu yerlerde Kâdî Abdülcebbâr'ın izahlarının gerçekten de İbn Sînâ'nın eleştirileriyle açıkça örtüştüğü tespit edilebilir. Cisimler ve cevherlerin muhdes olduğunu ve bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu açıklarken Kâdî Abdülcebbâr, "muhdes olması itibarıyla bir faile ihtiyaç duyarlar" (*min haysü kânet muhdese, ihtâcet ilâ fâ'il*) ifadesini bir kaç kez tekrarlar ki bu, ihtiyaç illetinin hudûs olduğunun bir başka ifadesidir.[91] Kâdî Abdülcebbâr bu ilkeyi şöyle temellendirmektedir: Örneğin bir kitap halihazırdaki durumunda (*fî hâl*) onu yazan kişiye ihtiyaç duymaz. Aynı şekilde kitap, ortaya çıkmasından bir süre önce de (*kable hudûsihî*) yazıcıya ihtiyaç duymamaktaydı. Dolayısıyla kitap, tam ortaya çıkış anında kendisine kasıt ve bilgi ile yönelen bir fail olmasaydı, meydana gelmiş olmayacaktı. Bunun sonucu da kitabın, muhdes olması itibarıyla bir yazıcıya ihtiyaç duyduğudur.[92] Kâdî Abdulcebbâr'ın bu ilkeyi koyarken çıkış noktası, insan fiillerinin bir failden sadır olmasının nedenini "muhdes olması" olarak tespit etmesidir. Ona göre fiillerimizin, muhdes olmaları bakımından bir faile ihtiyaç duyması gerekli ise, aynı şey muhdes cisimler için de geçerlidir; onlar da muhdes olmaları bakımından bir "yaratıcıya" ihtiyaç duymaktadırlar. Bu noktada, insan fiilleriyle Yaratıcı'nın eseri olan âlem arasında illette ortaklık, hükümde de ortaklığı doğurmaktadır (*el-müşâreke fi'l-ille tûcibü el-müşâreke fi'l-hükm*).[93] Görüldüğü gibi Abdülcebbar'ın delillendirmesinde gâibi şâhide kıyas yönteminin temel bir ilkesinden hareket edilmektedir.

bul: Litera 2004, #529.

[91] Kâdî Abdülcebbar, *Muhtasar*, ss. 178-179. Kâdî Abdülcebbâr'ın aynı bağlamda geçen başka ifadeleri için bk. Frank, "Kalam and Philosophy", s. 89 (dipnot: 35).

[92] Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 178.

[93] Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 179. Krş. İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddin, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Wilfred Madelung, Martin McDermott), Londra: Al-Hoda 1991, s. 172.

Bu noktada ortaya şu ilgi çekici sonuç çıkmaktadır: İbn Sînâ, cevherin varlığının her anında mümkünlük vasfını taşıdığını ve bunun Allah'ın yaratıcılığına daha uygun olduğunu ısrarla söylemekte iken, Kâdî Abdülcebbâr'ın temsil ettiği Mu'tezile, aksine vaciplik özelliğini cevhere atfetmekte ve varlığı devam ettirme açısından cevherin bir nevi Yaratıcı'dan bağımsızlık kazandığını iddia etmektedir. Öte yandan mu'tezilî anlayışta bu, cevherin Allah'ın kudretinden mutlak anlamda soyutlandığı anlamına da gelmez; çünkü Allah dilediği anda onu yok edebilecektir.[94]

VI. Atomculuk

İbn Sînâ'nın kelâmcıları eleştirdiği konulardan bir tanesi de kelâmcıların cevher-araz anlayışıyla birebir ilişkili atomculuk fikirleridir. Bazı araştırmacıların da altını çizdiği gibi, İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde rastlanılan atomculuk eleştirileri yalnızca Grek atomculuğunu reddeden Aritoteles'e bağlı meşşâî geleneğin basit bir uzantısı değildir; onun atomculuğa yönelttiği eleştirilerde kelâmcıların atomculuk anlayışını da hesaba kattığı bir gerçektir.[95]

İbn Sînâ, *İşârât*'ın başında da belirttiği gibi, cisimlerin, kendileri cisim olmayan cüzlerden oluştuğunu ifade eden teoriyi kabul etmemektedir ki, bu da genel olarak atomculuk diye isimlendirdiğimiz anlayıştır. Bilindiği gibi atomculuğun birçok türevi mevcuttur ve İbn Sînâ'nın eleştirileri de tek tip bir atomculuğu hedef almamaktadır.[96] Kelâm açısından baktığımızda, İbn Sînâ, maddenin bölünemeyen atomlardan oluştuğunu savunan klasik eş'arî-mu'tezilî görüşü eleştiriye tabi tuttuğu gibi, cismin bilfiil olarak sonsuza kadar bölünebildiğini savunup hareketin imkânını kanıtlamak için tafra görüşünü ortaya atan mu'tezilî Nazzâm'a da karşı çıkmaktadır.

İbn Sînâ atomcu anlayışın yanlışlığını göstermek için eserlerinde birbirinden farklı ve detaylı deliller sunar. Bu delillerin or-

[94] Mu'tezile'nin benimsediği bir ontolojik ilkeye göre hâdis, bâkī'den daha kuvvetlidir. Bunun anlamı, varlığını sürdüren bir şeyin zıttının ortaya çıkmasıyla Allah tarafından yok edilebilmesidir: Cüveynî, *Şâmil*, s. 481. Sebeplilik bağlamında cevherlerde bulunan imkân hali hakkında daha fazla değerlendirme için bk. Frank, "Kalam and Philosophy", s. 77.

[95] Marmura, "Avicenna and the Kalam", s. 185. Van Ess, *Theologie*, III, s. 311. Kelâm atomculuğunun ilk ortaya çıkışı ile ilgili bir çalışma için bk. Karadaş, Cağfer, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), ss. 57-72.

[96] İbn Sînâ'nın tartıştığı üç versiyonun incelemesi için bk. Marmura, agm, ss. 186 vd.

tak noktası sayılabilecek husus geometrik izahlara dayanmalarıdır. Örnek vermek gerekirse, *Şifâ/Tabî'iyyât*'da değirmen taşı örneğini vererek[97] bir dairenin merkezi ve çevresinde bulunduğu varsayılan iki cüzden bahseden bir delili[98] kullanırken, *Necât* ve *Şifâ/İlâhiyyât*'ta dairenin ispat edilmesinin atomcu teoriyi ortadan kaldıracağını ifade eden bir delili kullanmış;[99] son eserlerinden *İşârât*'ta ise bir cüze değen iki cüzün geometrik durumlarını ve atomun bölünemez kabul edilmesiyle ortaya çıkacak imkânsızlıkları ele alan delili[100] kullanmıştır. Atomculuğun reddi, İbn Sînâ'nın eserlerinde, özellikle *Şifâ*'da önemli bir yer tutar. Aslında İbn Sînâ, yaptığı cisim tanımında, daha başta atomcu görüşü karşısına alır: "Cisim, muttasıl tek bir cevherdir ve bölünmeyen cüzlerden meydana gelmez".[101] İbn Sînâ'ya göre cisim, potansiyel olarak sonsuza kadar bölünebilme özelliğini barındırsa da,[102] bilfiil bölünmesi söz konusu değildir. O'nun temel olarak reddettiği husus, "cisimlerin bölünme kabul etmeyen parçacıklardan (*cüz'*) oluşmaları ve bu parçacıkların sayısının sınırlı olması"dır.[103] Râzî'nin ifadesiyle, İbn Sînâ'nın vardığı sonuç, cismi oluşturan temel unsurların (*mukavvimât*) bölünemeyen parçacıklar olamayacağı, aksine heyula ve sûret olacağıdır.[104]

İbn Sînâ öncesi kelâm literatürü içerisinde farklı atomcu görüşlerin olduğu bilinmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ bunlardan ve kelâmın klasik atomcu görüşler üzerine yaptığı yorumlardan haberdardır. İbn Sînâ'nın yine başlıca muhatabı olan mu'tezilî kelâmının cisim teorisinde kabul edilen temel fikre göre, cisim daha fazla bölünebilmesi (*kısme, tecezzî*) mümkün olmayan parçacıklardan (*cüz'*) meydana gelmektedir ve bu cüzler

[97] Örnek Nazzâm'a da atfedilmiştir: Cüveyni, Ebu'l-Me'âlî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Faysal Bedir 'Ûn, Sühey Muhammed Muhtâr), İskenderiye: Münşeâtü'l-Meârif 1969, s. 436.

[98] İbn Sînâ *eş-Şifâ/et-Tabî'iyyât I/ es-Semâ' û'-Tabî'î* (nşr. Said Zâyed), Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye 1975, s. 187.

[99] İbn Sînâ, *Necât*, s. 529; İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #324-330.

[100] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* I-II (Râzî ve Tûsî şerhiyle beraber), Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye 1325, I, s. 4. Krş. Gazâlî, Ebû Hâmid, *Mekâsidü'l-Felâsife* (nşr. M. S. Kürdî), Kahire 1936, II, s. 13.

[101] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #136.

[102] İbn Sînâ, *İşârât*, I, s. 14.

[103] Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, I, s. 6.

[104] Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 1, s. 26. Krş. İbn Sînâ, *Fi'l-Ecrâm el-Ulviyye*, 40: "Bölünemeyen cüzler hiç bir şekilde cisimlerin varlığının ilkesi (*mebde'*) olamazlar".

en küçük "miktar"dırlar.[105] Burada hemen hatırlatmak gerekir ki İbn Sînâ tam da bu noktada, miktarların bölünemeyen cüzlerden oluştuğunu söyleyen kelâmcıları hedef almaktaydı. Tıpkı İbn Sînâ gibi, mu'tezilî kelâmcılar da, kendilerinden önceki Yunan filozoflarının atomcu görüşlerini değerlendirmeden geri kalmamışlardır. Ebû Hâşim Cübbâî'nin, Arisoteles'in çizgi, yüzey ve cisim hakkında *es-Semâ' ve'l-'Âlem*'deki söylediklerinin kendi görüşüne uygun olduğunu söylemesi bunun bir göstergesidir.[106] Öte yandan Mu'tezile ekolünün çoğunluğu, bölünmenin bir noktada duracağını kabul etmeyen Nazzâm'ı eleştirmektedir. Bu bağlamda, Ebu'l-Hüzeyl Allâf'ın Nazzâm'ı eleştirdiği noktalardan bir tanesi Nazzâm'ın Aşil Paradoksunu[107] kullanmasıdır ki, bu İbn Sînâ'nın incelemelerine ve eleştirilerine de konu olmuştur.[108]

İbn Sînâ'nın kelâmın cevher/cüz anlayışını eleştirmesindeki gaye aslında, heyûlâ-sûret teorisini kanıtlamaya kapı aralamaktır. Nitekim bu nedenle geç dönem kelâmcılarından Teftâzânî, cevher-i ferdin ispatının bu anlamda kelâm için hayati bir önem taşıdığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre cevher-i ferd ispat edilirse, âlemin ezelîliğine yol açan heyûlâ-süret teorisi, cismânî haşrin reddi ve göklerin hareketlerinin daimi olmasını gerektiren birçok geometri teorisi gibi filozofların karanlık fikirlerinden kurtulma olanağı doğacaktır.[109] Yine de belirtilmesi gerekir ki, kelâmcıların hepsi cevher-i ferdin ispatlanması konusunda Teftâzânî gibi düşünmez. Nitekim Fahruddin Râzî'nin bu konuda tereddüdde kaldığını (*tevakkuf*) Teftâzânî'nin kendisi de aktarmaktadır.[110] Bir başka kelâmcı İbn Metteveyh'e göre de cis-

[105] İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 162. İbn Sînâ'nın atomculuğu reddederken "*mikdâr*" terimini temel aldığı hatırlanmalıdır.

[106] İbn Metteveyh, *a.g.e.*, s. 163. Ebû Hâşim'in Aristoteles'in bu eserine yönelik *Tasaffuhu's-Semâ' ve'l-'Âlem* isimli bir reddiyesi mevcuttur: Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 92.

[107] "Aşil Paradoksu", Aşil ve kaplumbağa örneğini ele alarak, hareket halinde olan iki nesneden hızlı olanın yavaş olana asla yetişemeyeceğini öngören, eski Yunan filozofu Zenon'un kurguladığı paradokstur.

[108] Bk. İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 169; Janssens, Jules, "Ibn Sînâ: An Important Historian of the Sciences", *Uluslararı İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler 22-24 Mayıs 2008* içinde, İstanbul 2008, s. 91.

[109] Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 52.

[110] Teftâzânî, *a.g.e.*, a. yer. Meşhur şair Fuzûlî, bölünmeyen atom konusunda kelâmcılar ve filozoflara ait iki birbirine zıt görüşün bulunmasını, *akliyyât* sahasına mutlak olarak güvenmenin sakıncalı olduğunu kanıtlamak için örnek olarak verir: Fuzûlî, *Matla'u'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde' ve'l-Me'âd* (nşr. Muhammed b. Tâvit Tancî), Ankara: T.T.K. Basımevi, 1962, s. 39.

min hâdis olduğunun kanıtlanmasında kullanılan ilkelerin geçerli olması, bölünemeyen cüzün ispatına bağlı değildir. Ne var ki ona göre cüzün sonsuza kadar bölünebildiğini söyleyen birinin de cismin kadîm olduğunu mantıken kabul etmesi gerekir. Çünkü cismin sonsuza kadar bölünebildiğini söylemek sonsuz miktarda şeyin varlığa geldiğini kabul etmektir; hem böyle söyleyip de hem hudûs görüşünü desteklemek mümkün olmaz.[111] Mu'tezilîlerin Nazzâm'ı bu denli eleştirmelerinin başlıca sebeplerinden biri bu olmalıdır.

Sonuç olarak denebilir ki, İbn Sînâ'nın kendinden önceki klasik grek atomculuk eleştirisi literatürüne kattığı şey, Müslüman kelâmcıların görüşlerini de ele alarak değerlendirmesidir.[112] İbn Sînâ atomculuk eleştirisinde klasik mu'tezili kelâmın düşüncelerini incelemiştir ve onlara "yeniler" diye atıf yapmıştır.[113] Bazı araştırmacılara göre, İbn Sînâ'nın atomculuk eleştirilerinde Nazzâm'ın görüşlerinden esinlenmiş olması da mümkündür.[114]

VII. Madumun Şeyliği ve Varlık-Mahiyet Ayrımı

İbn Sînâ'nın felsefesiyle özdeşleşen temel problemlerden biri de varlık-mahiyet ayrımıdır ve aşağıda da görüleceği gibi, en azından İbn Sînâ ve sonrasında gelen mütekellimlere bakıldığında, konunun madumun şeyliği problemiyle doğrudan ilgisi mevcuttur. Fahruddîn Râzî başta olmak üzere müteahhirin kelâmcıları madumun şeyliği problemini varlık-mahiyet ilişkisinin bir alt konusu olarak anlamış ve ele almışlardır.[115] Bundan yola çıkarak modern araştırmacılar, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımının kendinden önceki Mu'tezile kelâmının varlık ve şey tartışmalarının bir uzantısı olduğu tespitini tekrarlamaktadırlar[116] ve bu tespit, kanaatimizce aşağıda da ele alınacağı gibi geçerli bir tespittir.

[111] İbn Metteveyh, *Tezkira*, ss. 171-172.
[112] Janssens, Jules, "Ibn Sînâ: An Important Historian of the Sciences", s. 83;89; 92.
[113] Janssens, *agm*, s. 91.
[114] Janssens, *agm*, s. 92.
[115] Râzî, Fahruddin, *Kitâbü'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Ahmed Hicazi Sekkâ), Beyrut: Dârü'l-Ceyl 2004, 57; a. mlf., *el-Berâhînü'l-Behâiyye* (*el-Berâhîn der 'İlm-i Kelâm* başlığıyla) (nşr. Muhammed Bâkır Sebzvârî), Tahran: Çâbhâne Dânişgâh-ı Tahran 1341, s. 39.
[116] Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca: Cornell University Press 2003, s. 145.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, Mu'tezile'de madum konusu üzerine olan ilk tartışmalar Allah'ın ilim sıfatı bağlamında gelişmiş; sonradan da özellikle Kâdî Abdülcebbâr ve öğrencileri tarafından kudret sıfatıyla ilgili olarak değerlendirilmiş ve nihayetinde bu çerçevede varlık, yokluk, şey ve ispat gibi kavramlar etrafında kavramsal çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. Hişâm b. el-Hakem'den aktanlan görüşe göre, Allah varlığa gelmelerinden önce şeyleri bilemez. Eğer bilse, cebr görüşü destek kazanacaktır.[117] Hişâm'ın bu görüşü Allah'ın ilminin yaratılmışlara taallukunun ancak onlar varlığa çıktıktan sonra gerçekleşeceği, dolayısıyla bundan önce Allah için bir ilim sıfatının düşünülemeyeceği temeline oturmaktadır. Hişâm'ın bu kanaatinin siyasi imalar taşıdığı açıktır. Ancak sonuçta, Allah'ın ezelî ilmi karşısında yaratılmış şeylerin ne durumda olduğu konusu zorunlu olarak gündeme gelmiştir. Bu konunun bir devamı olarak, madumun şey olup olmadığına dair kendisine bir görüş atfedilen Mu'tezile'den ilk şahıs Hişâm b. 'Amr Füvatî (v. 218'den önce) olmasına rağmen,[118] kelâmî kaynaklara göre madumun şey olduğunu ilk defa "resmi olarak" dillendiren Ebu'l-Hüzeyl Allâf'ın öğrencisi Yusuf Şahhâm'dır.[119] Klasik kaynaklarda hakkında az bilgi bulunan Şahhâm'ı, kaynaklar başlıca bu yönüyle, yani madum şey olduğu görüşüyle zikrederler.[120] Şahhâm'ı konumuz açısından önemli kılan şey, onun bu tartışmadaki fikirlerinin Cübbâî'den itibaren kudretin bir konusu olması açısından "imkân" kavramı çerçevesinde tartışılmasına yol açmasıdır.[121] Daha sonra Şahhâm'ın madumun şey olduğu yönündeki kanaatine, yine mezhepler tarihi kaynaklarından öğrendiğimize göre, Ebu Ali Cübbâî, Ebu Hâşim Cübbâî, Ebu'l-Hüseyn Hayyât, Ebu'l-Kâsım Belhî [Ka'bî], Ebu Abdullah Basrî, Ebu İshak b. Ayyâş ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezile'nin ileri gelenleri katılacaktır.[122]

[117] Râzî, *Riyâz*, s. 428.
[118] Van Ess, Josef, *Theologie und Geselschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidscraft* I-IV, New York: Der Gruyter 1991, IV, s. 45.
[119] Cüveynî, *Şâmil*, s. 124; Şehristânî, Ebu'l-Feth, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm* (nşr. Alfred Guillaume), Londra: Oxford University Press 1934, s. 151.
[120] Hayyûn, Reşid, *Mu'teziletü Bağdâd ve Basra*, Londra: Dârü'l-Hikme 1997, s. 202.
[121] Van Ess, *Theologie*, s. 45. Bu doğrultuda tartışmaları takip etmek ve Cübbâî'nin Şahhâm'ın görüşüyle ilgili kanaatleri için Bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 162 ve 504-505.
[122] Râzî, *Riyâz*, ss. 128-129.

Madumun şey olduğunu savunanların temel görüşü, şey kavramın mevcud kavramından daha genel olduğu, dolayısıyla varlığa gelmeden önce şeylerden bahsedilebileceğidir.[123] İşte bu noktada şey ve varlık kavramları mantıki olarak ayrışmakta ve varlık-mahiyet bahsine direkt olarak bağlantı açığa çıkmaktadır. Bu direkt irtibatı güzel bir şekilde ortaya koyan bir pasajı, Fahruddîn Râzî'de buluruz. O'nun aktardığına göre, çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre madum ne şey, ne *'ayn*, ne de zâttır. Sırf yokluktan ibarettir. Allah şeyleri var edici olduğu gibi, aynı zamanda onlara hakikat ve mahiyetlerini vericidir de. Başka bir tabirle, şeylere hem varlık, hem de mahiyetini veren O'dur. Öbür taraftan, yukarıda zikredilen Şahhâm ve takipçilerine göre de "mümkün madumlar, varlık kazanmadan önce birer zât, 'ayn ve hakikattirler. Failin onları zât kılmada herhangi bir işlevi yoktur; failin işlevi onlara varlık vermededir. İşte tam burada felsefecileri işin içine katan husus, onların mümkünlerin mahiyetlerinin varlıklarından ayrı olduğuna kani olmalarıdır.[124]

Bu noktada tartışmaların İbn Sînâ'nın ileride bahsedilecek görüşlerini nasıl hazıladığını incelemek gerekir: Madumun ne olduğuna yönelik tartışmalar ve izahlar İbn Sînâ öncesi mu'tezilî kelâmında önemli bir yer işgal etmektedir. Madumun yokluk (*'adem*) halinde ne ile vasıflanmasının mümkün olduğuna dair bir çok görüş ileri sürülmüştür. Madumun şey olduğunu savunanlar içinde, cevherin yokluk halinde de yer kaplama özelliğinin bulunduğunu iddia eden Şahhâm ve hatta cevherin yokluk durumunda bile cisim ve cevher olduğunu savunan Ebu'l-Hüseyn Hayyât (v. 300?) gibilerin karşısında, Ka'bî (v. 319) gibi madumun şey olduğu ancak ne cevher ne de araz olduğunu savunanlar olmuştur.[125] Öte taraftan, varlık sıfatıyla yer kaplama (*tahayyüz*) sıfatı arasında bir fark olmadığını söyleyen Ebû İshak Nusaybînî, madumun bilinemeyeceği ancak nefiste tasavvur edilebileceğini savunan Ebu'l-Hüseyn Basrî, madumun hudûsundan önce şey olmadığı, ancak yokluk halinden varlığa

[123] Râzî, *a.g.e.*, s. 138.
[124] Râzî, *a.g.e.*, ss. 128-129. Krş. aşağıda İbn Sînâ'nın *Şifâ/Metafizik*'teki görüşleri.
[125] Mu'tezilî literatürde maduma yokluk halinde belli vasıflar yüklenmesi, İbn Sînâ'nın da bilgisi dahilindedir: "Bazılarına göre madumlar madum oldukları halde belli vasıfları üzerlerinde taşırlar ki sayı (*'aded*) da bunlardan bir tanesidir". Bk. İbn Sînâ, *Fî Huceci'l-Müsbitîn*, s. 145.

geçince şeylik sıfatı kazandığını söyleyen Hişâm b. 'Amr Füvatî gibi mu'tezilî alimler de madumun şey olduğu görüşüne itiraz etmişlerdir.[126] Anlaşılan odur ki, İbn Sînâ'nın döneminden önce madumun şeyliğini tartışan Mu'tezile, bu tartışmalar çerçevesinde bir şeyin varlığı (*vücûd, husûl* ve *isbât* = varlık) ve ne olduğu (*şey'iyye, zât* ve *'ayn*= mahiyet) arasındaki ayrımın da tabii olarak farkında olmuştur.

Yukarıda da belirtildiği gibi, madumun şey olduğunu kabul edenler, "şey"in "mevcud"dan daha genel bir kavram olduğunu peşinen kabul etmektedirler.[127] Öyleyse şeyin tanımının yapılması ve varlıktan farkının ortaya konması mu'tezilî kelâmcılar için önem arz etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın da katıldığı tanıma göre şey, bilinen ve kendinden haber verilen manasına gelen bir isimdir (*ism yaka'u 'alâ mâ yesıhhu 'alâ mâ yu'lemu ev yuhberu anhu*).[128] Bu nedenle de hem mevcud, hem de madum için kullanılır[129] ve bir ispat, yani var olma durumu ifade etmez.[130] Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşünü ilgili yerlerde Ebû Hâşim'e nispet etmesi bu konuda hocasının tavrını devam ettirdiğini göstermektedir. Kudret sıfatı açısından da, kudretin bir şeye taalluk edebilmesi için varlığının mümkün olması (*sahîhü'l-vücûd*) şarttır.[131] Richard Frank'ın, Basra Mu'tezile'sinin madum görüşüne dair ayrıntılı incelemesinde

[126] Her iki tarafın görüşlerinin ayrıntılı bir serimi için bk. Râzî, *Riyâz*, ss. 134 vd.; 274 vd. Kelâmda madum üzerine uzayıp giden tartışmaların amacını tespit etmek açısından İbn Sînâ'nın çağdaşı İbn Miskeveyh'in değerlendirmeleri önemlidir. Ona göre, kelâmcıların işaret ettikleri madum, bir yönüyle var olan şeye verilen isimdir. Bu nedenle de ona işaret etmek mümkün olmaktadır. Mesela gerçekte olmayan bir kimse (Zeyd) tasavvur edildiğinde, bu kimsenin sureti vehimde bulunmaktadır ve bu, onun için bir çeşit varlık anlamına gelir. İbn Miskeveyh'e göre bir de "mutlak madum" vardır ki ne vehime ne de başka bir şeye konudur; yani hiçbir şekilde yoktur. Yine ona göre kelâmcılar arasındaki ihtilaf, bazı kelâmcıların maduma vehim açısından, diğerlerinin ise his açısından bakmalarıdır. Vehim açısından ona bakanlar madumun şey olduğunu söylemiş; his açısından bakanlar da şey olmadığını söylemişlerdir. Bk. İbn Miskeveyh & Ebû Hayyân Tevhîdî, *el-Hevâmil ve'ş-Şevâmil* (nşr. Ahmed Emin, Seyyid Ahmed Sakar), Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme 1951, s. 343.

[127] Râzî, *Riyâz*, s. 138.

[128] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* V (nşr. Mahmud el-Hudayrî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, s. 249. el-Hüseynî, Mânkdim Şeşdîv Ahmed b. el-Hüseyn, (v. 425) *Ta'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse* ("*Şerhü'l-Usûli'l Hamse*" adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a nisbetle) (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe 1965, s. 221.

[129] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 253.

[130] Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî* V, s. 251. Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'inde "şey"i "ispat" olarak tanımlaması bu noktada karşı safta durduğunu göstermektedir: Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*; *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde (nşr. Mustafa Öz), İstanbul: İFAV 1992, s. 71.

[131] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* VIII (nşr. Tevfik et-Tavîl, Said Zâyed), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye ts., s. 116.

vardığı neticede aktardığı gibi, ortaya çıkan sonuca göre, madumun şey olduğunu düşünen Kâdî Abdülcebbâr ve öğrencilerine göre madumun yokluk halinde varlığı mümkündür; bu nedenle dış dünyada hiçbir şekilde karşılığı olmayan sırf zihnî bir kavram olması söz konusu değildir. Madum "şey" veya "zât" isimlerinin yüklenmesi de bundan ötürüdür.[132] Bu tartışmalardan çıkan sonuca göre, her ne kadar ilim ve kudret sıfatları bağlamında ele alınsa da,[133] İbn Sînâ öncesi mu'tezilî literatürde madum, mevcud ve şey gibi kavramların kavramsal çerçevesinin çizilmesi üzerine emek sarfedildiği ve İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet konusuyla ilişkili metinlerinin aşağıda görüleceği üzere bu çerçeveye referansta bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

İbn Sînâ'nın temel eseri *Şifâ*'da "mevcud ve şey" kavramlarını incelemeye ayrılan beşinci bölüm ("Fasl fi'd-Delâle 'alâ'l-Mevcûd ve'ş-Şey' ve Aksâmühâ el-Üvel bimâ Yekûn fîhi Tenbîh 'alâ'l-Garaz"), Mu'tezile'ye ait "madumun şey olduğu" ve "iade olunabileceği" anlayışının eleştirisidir ve onun varlık-mahiyet ayrımını bu kavramlara yönelik tahlillerine dayandırdığını açık bir şekilde göstermektedir. İbn Sînâ'ya göre madum, tıpkı Mu'tezile'de olduğu gibi bilgiye konudur.[134] Şey, mevcud ve zaruri gibi kavramlar, zihnin onları açıklamada başka bir şeye ihtiyaç duymayacağı şekilde açık ve seçik kavramlardır. İbn Sînâ şeyin Mu'tezile tarafından yapılan "kendisinden haber verilmesi geçerli olandır" şeklindeki tarifine bu nedenle karşı çıkar. Çünkü bu tarifteki "geçerli olmak" (*yasihhu*) ve "haber" gibi kavramlar "şey" kavramından daha kapalı kavramlardır. Oysa bu, bir tanımda aranan en önemli özelliğin, yani tanımın tanımlanandan daha açık ifadelerle yapılması ilkesine aykırıdır. Mevcud, müsbet ve muhassal; bunların hepsi müteradif kavramlardır.[135] İbn Sînâ varlık kavramı söz konusu olduğunda, *el-vücûd el-hâss* ve *el-vücûd el-isbâtî* ayrımına gider:[136] Vücuddan birçok şey kastedilir ki bunlardan bir ta-

[132] Frank, Richard M., "al-Ma'dûm wal-mawjud", s. 208.
[133] Mu'tezile kelâmına benzer şekilde, Cüveynî ve öncesi Eş'arî kelâmında, özellikle Allah'ın ilim sıfatı karşısında şeylerin varlık ve yokluk durumulannda kazandığı imkân/cevaz vasfı ahkkındaki tartışmalar için bk. Frank, Richard, "The Non-Existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching", *MIDEO* 24 (2000), ss. 11 vd.
[134] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #77.
[135] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #71.
[136] Bu ayrım için aynı zamanda bk. a. mlf, *Risâle fî Mâ Ba'de't-Tabî'a*, Ayasofya 4829, 45b: "Her şeyin, onunla kendisi olduğu hakikati *el-vücûd el-hâss*'tır."

nesi de dış dünyada gerçekliği aranmayan hakikattir. Dolayısıyla da ona göre bir "şey" için, (1) mahiyet dediğimiz kendine has hakikati[137] ve (2) [tam da kelâmcıların anladığı anlamada] "ispat"ı ifade eden varlığı söz konusudur. Bir hakikat dış dünyada var olabileceği gibi (*fi'l-a'yân*), sadece zihinlerde (*fi'l-enfüs*) de var olabilir.[138] Bir şeyin zihinde sabit olup dış dünyada madum olması mümkündür.[139] Ancak, aşağıda da geleceği gibi, dış dünyayla bir nispetin olması da gerekir. Ona göre Mu'tezile'nin düştüğü yanlış "şunun hakikati şeydir" (=madum şeydir) demekle herhangi bir anlam ifade etmeyen bir önerme kullanmalarıdır. "A hakikati bir şeydir; B hakikati başka bir şeydir" deyip hakikatler arası ayrıma gitmek en doğrusudur. Böylelikle İbn Sînâ, Mu'tezile'nin anladığı "şey" kavramının yerine el-vücûd el-hâss[140]=hakikat=mahiyet'i önermektedir. Sonuçta ona göre, Mu'tezile'nin iddiasının aksine, şey kavramı mevcud kavramından daha genel olamaz. Mutlak madumdan olumlama (icab) yoluyla haber verilemez; eğer olumsuzlama (selb) ile verilirse onu için zihinde bir çeşit varlık atfedilmiş olur.[141] Bu yönüyle de, olumlama kullanılarak "madum şeydir" denemez. Haber vermek ancak, dış dünyada olmasa bile, zihinde mevcut manalardan olur.[142] Maduma herhangi bir şey yüklenemez.[143] Ancak varlığa yüklenebilir.

İbn Sînâ açısından madum, varlık sahasına çıkmadan önce mümkündür (*câizü'l-vücûd*) ve bu imkân hali varlıktan önce bulunmalıdır. Bu sonuçta, yine onun kendi ifadesine göre, yokluktan (*'adem*) önce de imkân halinde bir çeşit varlığın bulunduğu, mutlak yokluğun söz konusu olmadığı anlamına gelecektir.[144] İbn Sînâ, kudretin bir şeye ilişebilmesi için mümkün olması gerektiği yönündeki mu'tezilî teze katılmaktadır. Bu kana-

[137] İbn Sînâ hakikati, "herhangi bir şeyin hakikati, o şeyin kendisi için sabit olan varlığının hususiyetidir (*husûsiyyetü vucûdih*)" şeklinde tanımlar ki bu, İbn Sînâ'nın özel varlık'tan hakikati kastettiğinin başka bir ifadesidir: İbn Sînâ, *Necât*, s. 555.
[138] İbn Sînâ, *Metafizik*, #72-73.
[139] İbn Sînâ, *a.g.e.*, #74.
[140] Krş. İbn Sînâ, *Necât*, s. 535: "Bir mevzuda olmayan şeyin kendine özel bir varlığı söz konusu olabilir"
[141] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #75.
[142] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #75; #79.
[143] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/el-Mantık III/el-İbâre* (nşr. Muhammed el-Hudayrî), Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-'Arabî 1970, s. 109.
[144] İbn Sînâ, *Şifâ/es-Semâ'u't-Tabî'î*, ss. 232-233. İbn Sînâ'nın buradaki ibarelerin *Necât*'ta kelâmcıların hudûs deliline yönelik eleştirilerle paralel gittiği açıkça görülecektir. Bk. *a.g.e.*, s. 535.

atini her hâdis olan şeyden önce bir maddenin bulunması gerektiği problemi içerisinde gündeme getiren İbn Sînâ, mümteni olan bir şeye kudretin ilişmeyeceğinin altını çizerek, Mu'tezile'ye ait olan "muhâl kudrete konu olamaz" (*el-muhâl lâ kudrate 'aleyh*) ilkesini hatırlatır.[145] Çünkü varlığı imkânsız olan bir şeye (*mümteni'u'l-vücûd*) bilkuvve selbî olmayan vücûdî bir mana yüklenemez.[146] İbn Sînâ'nın bu kanaati, Gazâlî'nin filozofların âlemin ezelîliğine yönelik formüle ettiği delillerin üçüncüsünü teşkil edecek[147] ve sonraki tehâfüt geleneği içerisinde genişçe tartışılan imkânın ezelîliği probleminin nüvesini oluşturacaktır. O'na göre, Mu'tezile'nin anladığı anlamda "mutlak yokluk" diye bir şey yoktur. Mu'tezile'nin hatası, madumu hem mutlak yokluk şeklinde anlamaları, hem de onun şey olduğunu söylemeleridir. Çünkü onların dediği "madum sonuçta mevcuttur"[148] hükmüne çıkmaktadır ki bu mantıken saçmadır. İbn Sînâ'nın ısrarla varmak istediği nokta, kendisinden haber verilen bir şeyin zihinde olsa bile herhangi bir şekilde bir varlığının söz konusu

[145] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #399. Burada İbn Sînâ, bir şeyin *makdûr 'aleyh* olmasının o şeyin zâtına yönelik olduğunun altını çizmektedir. Ona göre bir şeyin mümkün olması, makdur olmasından farklı değerlendirilmelidir. Yine bu uğraşın nedeni, Mu'tezile'nin vurguyu kudret sıfatı üzerine yapmasına karşılık, mümkün "şey"e ontolojik bir gerçeklik vermek istemesidir: a. yer. İbn Sînâ'nın bu pasajdaki incelemeleri, Kâdî Abdülcebbâr ve öğrencilerinden Nîsâbûrî ve İbn Metteveyh gibilerinin eserleriyle birlikte ele alındığında net paralelikler rahatlıkla görülebilmektedir. Öyle ki İbn Sînâ'nın bu vurgusunun, "bir kâdirin haline bağlı olması dışında madumu ispat mümkün olmaz" diyen mu'tezilî anlayışa cevap olduğu açıktır: Bk. Frank, "al-Madum wal-Mawjud", s. 199 (dipnot); Kaya, Cüneyt, *İmkan*, ss. 140; 147. Muhalin makdur olmadığına dair görüş Nazzâm'a aittir. Ancak Nazzâm bu ifadeyi "Allah'ın çirkin işleri işlemesi muhaldir; muhal ise Allah'ın makduru değildir" bağlamında dillendirmiştir: Eş'arî, *Makâlât*, s. 555.
Tüm bunlara rağmen, imkânın şeyin tabiatına mı, yoksa kâdirin kudretine mi yönelik olduğu noktasında kesin bir ayrıma gitmek ve "kelâmcılar imkânı kâdir açısından, felsefeciler de şeyin kendisi açısından ele almışlardır" sonucuna varmak yanıltıcı olacaktır. Doğrusu iki grubun da imkâna söz konusu iki açıdan yaklaşmış olabileceği hatırda tutulmalıdır. Nitekim tanınmış Aristoteles şarihlerinden olan ve İslâm filozoflarının önemli kaynaklarından biri olan Alexander Afrodisias (İskender Afrûdîsî) imkânı tıpkı kelâmcılar gibi kudrete konu olması açısından değerlendirebilmektedir. Bk. Kürdfîrûzcâyî, Yâr 'Alî, "Risâle-ey Münteşer Ne-şode Ez İskender *Mâ İstahracehû el-İskender el-Efrûdîsî Min Kitâbi Aristûtâlîs el-Müsemmâ bi Sûlûcyâ*", Fasl: 16 (maarefaqli.nashriyat.ir/node/401). Burada imkânın iki yönü olduğuna dikkat çeken Aristoteles Şarihi, bir yönün failin kudretiyle alakalı olduğunu, diğer yönün ise heyulanın kabulüyle ilgili olduğunu söyler. Bu açıdan, Afrodisias'ın verdiği örneğe göre, marangozun koltuğu yapmaya olan kudreti imkân dairesinde iken, aynı şekilde koltuğun da marangozun gücüne konu olması imkân halidir. Buradan ilk yaratıcı (*el-fâ'il el-evvel*) olan Allah'a geçen Afrodisias, heyulanın bilkuvve mevcut olmasının, kendi zatıyla değil, yaratıcının kudretinde (*fî kudreti'l-fâ'il*) mevcut olması anlamına geldiğini söyler. Bu izahlarla, Mu'tezile'nin görüşleri arasındaki paralellikler farkedilebilecektir.
[146] İbn Sînâ, *Fî Huceci'l-Müsbitîn*, s. 140.
[147] Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 118.
[148] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #76.

olmasıdır ve yine bir şekilde dış dünyada olan bir şeyle ilişki söz konusu olmalıdır.[149] İbn Sînâ'nın bu ısrarının sebebi, âlemin ezelîliğine kapı aralamak ve mutlak yokluk fikrini ortadan kaldırmak istemesidir.[150] O böylece, "madum şeydir" dedikleri halde âlemin ısrarla yokluktan varlığa çıkmış olduğunu savunan Mu'tezile'nin çelişkisini ortaya koymak istemektedir.

VIII. Aslah Problemi

İbn Sînâ'nın eselerinin çeşitli yerlerinde Mu'tezile kelâmcılarına yönelttiği Allah'ın sıfatları bağlamında değerlendirilebilecek eleştirilerden biri de, kelâmda salah-aslah meselesi olarak da bilinen, Allah'ın kulun faydasına olan şeyi yaratması sorunudur. Bilindiği gibi, Mu'tezile'nin temel prensiplerinden olan ve "beş ilke"den sayılan "adalet" çerçevesinde değerlendirilen aslah ilkesine göre, kulun faydasına olan şeyi yaratması Allah için gereklidir.[151] İbn Sînâ ise bu konuyu Allah'ın sıfatlarının bir sebebinin olmaması gerektiğinden hareketle değerlendirmekte ve Allah'ın zât ve sıfatları açısından müstağni olması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, bir grubun[152] iddia ettiği gibi Allah en uygun olanı gözetmek (*ri'âyetü'l-aslah ve's-salâh*) zorunda değildir; eğer böyle yapmak Allah hakkında zorunlu olsaydı, kendisine şükredilmesi

[149] İbn Sînâ, *a.g.e.*, #79. İbn Sînâ, burada "kıyamet" örneğini verir. Ayrıca maduma bir şey yüklenemeyeceği hakkında aynı kıyamet örneğinden hareketle bk. İbn Sînâ, *Fî Huceci'l-Müsbitîn*, s. 140.

[150] İbn Sînâ, "mutlak yokluk" diye bir şeyin olmadığını *Necât*'da, şer konusu bağlamında şöyle özetler: "mutlak yokluğun isminden başka bahsedilecek bir şeyi yoktur!" (*Lâ haber 'an 'adem mutlak illâ 'an lafzih*). Bk. *a.g.e.*, s. 671.

[151] Mesela bk. Hüseynî, *Ta'lîk*, ss. 518 vd. Bu konuda mu'tezilî alimler arasında tamamiyle bir ittifak olmadığı, farklı açılardan ayrı görüşler dillendirildiği bilinmelidir. Kaynaklarda, Ka'bî başta olmak üzere Bağdat Mu'tezilesi'nin dünya hayatı söz konusu olduğunda aslah ilkesini kabul ederken, Basra Mu'tezile'sinin bunu kabul etmediği geçmektedir: Râzî, Fahruddin, *Mefâtîhü'l-Gayb* I-XXXII, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî 1986, III, s. 475 ve X, s. 156.

[152] İbn Sînâ, *'Arşiyye*, vr. 35a; a. mlf, *er-Risâletü'l-'Arşiyye* (nşr. İbrahim Hilâl), Kahire: Câmi'atü'l-Ezher 1980, s. 23. Eserin basılı versiyonlarında "cemâ'a mine'-sıfâtiyye" (Sıfâtiyye'den bir grup) şeklinde geçen ibare, bazı muteber yazmalarda bulunmamaktadır. Basılı nüshalarda "*kemâ hezâ bihî cemâ'a mine'-sıfâtiyye iz lev kâne mâ yef'alühû min el-salâh...*" şeklinde geçen ibare, söz konusu yazmalarda şu şekildedir: İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşiyye*, Nuruosmaniye 4894, 446a.: "... *kemâ hezâ bihî cemâ'a ve'l-cümle mine'-sıfât iz lev kâne...*"; a. mlf, *er-Risâletü'l-'Arşiyye*, Ayasofya 4829, 35a: ".. *kemâ hezâ bihî cemâ'a ve cümle mine'-sıfât kemâ senübeyyinü min ba'de'l-kavl fi's-sıfât 'alâ'l-vech ellezî telakkaynâhü min hâzihi'l-usûl el-mümehhede.*"
Mezhepler tarihi kitaplarında Mu'tezile'nin "Sıfâtiyye" diye isimlendirilişine de rastlanılmamaktadır. Bilindiği gibi, bu isimlendirmeyi mu'tezilîler, Allah'ın kendinden ayrı kudret ve ilim gibi kadîm sıfatları olduğunu söyleyen eş'arîler için kullanmaktadırlar (Şerîf Mürtezâ, *Resâil'ş-Şerîf el-Mürtezâ* I-IV (nşr. Mehdî Recâî), Kum: Dârü'l-Kuran 1984, IV, s. 27).

gerekmeyecektir. Çünkü Allah, kendisi için zorunlu bir şeyi yapmaktadır ve Allah'ın bu durumu, bir benzetme yapmak gerekirse borcunu ödeyen birine benzemektedir. Alacaklı bir kimsenin borcu ödendiği için teşekkür etmesi nasıl ki gereksizse, Rabbinin kendi üzerine bir gereklilik olarak yaptığı şeye kulun şükretmesi gerekmeyecektir. Oysaki İslam'da şükür kul üzerine önemli bir vecibe kabul edilmiştir. Dolayısıyla, "aslah alellah vâcibdir" demek, İslam'ın bu temel ilkesiyle çelişmektedir.[153]

İbn Sînâ'nın Mu'tezile'ye yönelttiği bu eleştiriye Mu'tezile tarafından verilen cevapları sonraki literatürde takip etmek mümkündür. İbn Sînâ'nın da parçası olduğu felsefe çevresiyle doğrudan ilişkisi olduğunu bildiğimiz Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin takipçisi İbnü'l-Melâhimî (v. 536), onun görüşlerine dayanarak telif ettiği kitabında İbn Sînâ'nın bu eleştirisinden haberdar olduğunu ifade eder. İbnü'l-Melâhimî'ye göre filozoflar bu konuda Mu'tezile'yi eleştirme hakkına sahip değildirler; çünkü onların inanışlarına göre de Allah *mûcib bi'z-zât* (kendi özgür irade ve seçmesiyle değil, zâtı gereği zorunlu kılıcı)dır. Bu şekilde, zâtı itibariyle özgür bir fâil olmayan Allah'a filozoflara göre de şükredilmesi gerekmez. Allah da özgür iradesiyle değil, zâtının zorunlu bir sonucu olarak fiillerini işlemektedir. Böyle bir kimseye şükretmek gerekmeyecektir.[154]

Aslah meselesinin İbn Sînâ ile Mu'tezile arasındaki bir yönü de âlemin yaratılması konusuyla ilgilidir. İbn Sînâ *İşârât*'ında filozoflara karşı olarak âlemin yok iken sonradan yaratıldığını, Allah'ın âlemi yaratma zamanında bir önceleme ya da erteleme söz konusu olmayıp âlemin tam zamanında yaratıldığını savunanları üç

[153] İbn Sînâ, a. yer. İbn Sînâ'nın kendinden sonraki kelâmî düşünceye etkisini değerlendirme açısından, bu konu özelindeki aynı delil getirme tarzını Cüveynî'de bulmak ilginçtir: Cüveynî de Mu'tezile'nin bu görüşünü reddetme bağlamında eğer aslah ilkesi kabul edilirse, borçlu olan bir kimsenin borcunu ödeme gerekliliğiyle yükümlü olması gibi, Allah'a da şükretmenin gerekli olmayacağını, ahirette de kuluna sevap vermesine karşılık kulun hamd etmesine gerek olmadığını vurgular. Cüveynî, *el-İrşâd* (nşr. Esad Temim), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1996, s. 251. Cüveynî'nin İbn Sînâ'dan veya onun etkisini taşıyan başka bir eş'arî metinden etkilendiğini farzetmek mümkün olduğu gibi, Cüveynî ve İbn Sînâ'nın Bağdat Mu'tezile'sine karşı çıkan ortak bir kaynağı (Basra Mu'tezilesi'ne mensub bir kaynak olabilir) kullandıkları söylenebilir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr kendinden önceki mu'tezilî önderlerin (şuyûhunâ) bu delili kullandıklarını aktarmaktadır: Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî* XIV, s. 67; krş. Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 415 (*Muğnî*'deki bu yere dikkatimi çeken O.Ş. Koloğlu'na teşekkür ederim). Bu aslında, İbn Sînâ'daki mu'tezilî etkiyi güçlendirmektedir.

[154] İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, s. 112.

gruba ayırır. Bunlardan birinci grup olan Mu'tezile'nin görüşüne göre âlem, en uygun (aslah) olan vakitte vücuda getirilmiştir. İkinci görüş, yine Mu'tezile'ye mensup bir isim olan Ka'bî'ye aittir: Âlemin var edilmesi daha önce veya sonra değil, ancak Allah tarafından var edildiği zamanda söz konusudur. Üçüncü ve son grubun görüşüne göre de âlemin varlığa gelme zamanı için herhangi bir sebep aramak abestir; Allah dilediğini, dilediği zamanda yapmaya kadirdir; bu O'nun âlemi neden daha önce veya sonra değil de bir zamanda yarattığını açıklamaya da kafidir. İbn Sînâ'nın zikrettiği bu son görüşün Ehl-i Sünnet'e ait olduğu açıktır.[155]

İbn Sînâ saydığı bu üç görüş içerisinde Mu'tezile'nin genel kanaatini de bu şekilde ifade ettikten sonra, âlemin yaratılmasında neden aslah prensibine uymanın Allah'ın şanına yakışmayacağını anlatmaktadır. Bu noktada İbn Sînâ'nın ayrıntılı izahlarının temelde şu prensibe dayandığı görülmektedir: Kelâmcılar Allah'ın kasıt ve ihtiyar sıfatlarıyla yaratmayı gerçekleştirdiğini önemle vurgulamaktadırlar. Ne var ki, kasıt ve ihtiyar ile iş gören her bir failde bir istikmâl (yetkinliğe ulaşma çabası) söz konusudur. Allah her şeyden müstağni olmalıdır; âlemin salâhına uygun olanı gözetmek onun şânına yakışmaz. İbn Sînâ'nın bu görüşünde Yeniplatoncu felsefenin temel bir görüşünün izini bulmak mümkündür: Mertebe olarak yüksekte olan bir varlık, aşağıda olan *için* bir fiil gerçekleştirmez. O fiil, onun zâtından zorunlu olarak sâdır olur. İşte Allah'ın *mûcib bi'-zât* olarak isimlendirilmesinin amacı da budur.[156]

Sonuç

İbn Sînâ'nın kelâmla irtibatınının hangi düzeyde olduğu hakkında ipuçları vermeyi amaçlayan bu bölümde, bu irtibatın sadece belirli kelâmcıların isimlerini anmış olmakla kalmadığı, aksine Allah'ın varlığı, âlemin yaratılışı ve varlık-mahiyet ayrımı gibi felsefesinin en can alıcı konularında bir arka plan ve örtüşme oluşturacak şeklinde kelâmla bir iç içelik söz konusu olduğu ortaya konmak istenmiştir. Bunun nedeni, basit bir şekilde, o dönemde felsefe ve kelâm disiplinlerinin birbirlerinden tamamiyle ay-

[155] İbn Sînâ, *İşârât*, I, s. 242.

[156] Râzî, Fahruddin, *Şerhü'l-İşârât*, II, s. 7. İbn Sînâ'nın yaratmayı açıklarken Allah'ın cömertliğine (*cûd*) göndermede bulunduğu bilinmektedir. İlgi çekici bir şekilde, Mu'tezile içerisinde de Allah'ın âlemi cömertliği sebebiyle yarattığına dikkat çekilmektedir. Bk. Frank, "Kalam and Philosophy", s. 84.

rı mecralarda seyretmiyor olmasıdır. Her iki kesimin de birbirine yönelik birtakım suçlayıcı kanaatleri ve üsluplarda farklılılar olmuş olsa da, ilahiyatın/tevhit ilminin temel konuları her iki tarafı da aynı önemde ilgilendirmektedir.

İbn Sînâ özelinde felsefe-kelâm ilişkisinin bu tezahürü ve İbn Sînâ'daki kelâmî arka plan ise çalışmamızın genel amacına şu noktada hizmet etmektedir. Basit bir şekilde, İbn Sînâ'nın geldiğini ve ondan sonra gelen kelâmcıları onun eserlerinden etkilediğini varsaymak ve İbn Sînâ'ın kelâma etkisini tek yönlü olarak anlamak, felsefe-kelâm ilişkilerini yanlış konumlandırma hatasına götürebilecektir. İbn Sînâ, eğer kendinden sonraki kelâmcılara etki etmişse, kendisi de kelâmî gelenekten etkilenmiş biri olarak bu etkiye sahip olmuştur. Ayrıca, İbn Sînâ'nın kelâmî arka planını görmek, sonraki dönemlerde salt İbn Sînâ etkisi olarak değerlendirilen birtakım başlıkların, aslında kelâmî gelenekte mevcut olduğu tespitine de götürmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM
VACİP-MÜMKÜN AYRIMI VE ALLAH'IN VACİP ŞEKLİNDE İSİMLENDİRİLMESİ

"...Zikr olunan Şeyh, 'zât müttahiddir, mugâyeret esmâdadır' deyip elinde bir top benefşe var idi. Temsil içün şakk idüp, 'biri vacip ve biri mümkindir" dedi..."[1]

I. Erken Dönem İslam Toplumunun Âlem Algısı

Arap dili açısından 'a-l-m köküyle irtibatlı olan *'âlem* kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de sadece çoğul sigasıyla (*'âlemûn/'âlemîn*) geçer.[2] Fâtihâ sûresinin ikinci ayeti (*el-hamdü lillâhi rabbi'l-'âlemîn*) başta olmak üzere, birçok yerde Allah kendi zâtını "âlemlerin rabbi" olarak tavsif eder. Ancak ayetlerde, bağlamlardan anlaşıldığı kadarıyla, "âlem" kelimesiyle, bugünkü anladığımız anlamda "evren"den ziyade, "insanların bütünü" kastedilmektedir. Nitekim "Kim inkâra saparsa, [bilsin ki] Allah âlemlerden berîdir" (3/97), "Allah âlemlere zulmetmek istemez" (3/108) ve "Seni âlemlere rahmet olarak gönderdik" (21/107) gibi ayetlerde tüm akıllı varlıkların kastedildiği açıktır. Ayrıca diğer birçok ayette geçen "âlemler" lafzının, peygamberler ve onların kavimlerinin diğerlerine üstün kılınması bağlamında geçmesi, bu durumu desteklemektedir. Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'de, âlem kelimesinin kelâmcıların varlık anlayışlarına uygun olarak, Allah'ın yaratma sıfatıyla bağlantılı olarak geçtiği bir ayet de vardır: Bu ayette Allah "Yaratma (*halk*) ve emir O'na aittir; Âlemlerin rabbi Allah ne yücedir" buyurmaktadır (7/45).

Bu son ayetteki bağlam göz önüne alınırsa, erken devir kelâm alimleri, "âlem" lafzının sözlük anlamlarını incelerken Allah'ın yaratmasına konu olması ve bu meyanda bir yaratıcıya delalet etme-

[1] Şeyh Muhyiddîn Karamânî'nin katil hükmü sicilinden: Ocak, A. Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1998, s. 358.
[2] Bk. Abdülbâkî, Muhammed Fu'âd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire, Dârü'l-Hadîs 1364, "'a-l-m" md.

si anlamlarını öne çıkarmışlardır. Bu açıdan Arapçada "işaret, im" anlamına gelen "*'alem*" kelimesi ile *'âlem*'in aynı kökten türediğine vurgu yapılmıştır. Klasik sözlüklerde kelimeye genel olarak "yaratılmış varlıkların tümü" (*el-halk küllühû*) anlamı verilmiş ve bu anlam bazı sahabilerden gelen rivayetlerle de desteklenmiştir.[3]

Genel bir tespit yapacak olursak, Kur'ân-ı Kerîm, bir varlık/âlem anlayışı söz konusu edilecekse yaratan-yaratılan ayrımını üstü kapalı olarak vurgulamaktadır. İlk dönem kelâmcılarının bu Kur'ânî *halk* kavramından, sonraki dönem kelâmında bir terim haline gelecek olan *hudûs* kavramına geçişi ve bu bağlamda âlem için *hâdis/ muhdes,* Allah için de *muhdis* kavramları etrafında bir ontolojik perspektif oluşturmaları hicrî ikinci asırdan itibaren yoğunluğunu artırmıştır.[4] Bu perspektife göre, bütün mevcutlar açık bir şekilde kadîm ve hâdis olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Hâdis olanlar, daha önce yok iken sonradan ortaya çıkan varlıklar demek iken, kadîm olan yegane varlık bunların *muhdisi* olan Allah Teâlâ'dır.[5] Kelâmcıların böyle bir âlem algısı oluşturmalarında, Allah'ın varlığını ispat etme endişesi de taşıdıkları hemen belirtilmelidir; çünkü Kur'ân-ı Kerîm'deki "yaratma" kavramı, Tanrı'yı bugünkü anladığımız şekide ispat etme amacı gütmüyorken, kelâmcılar bir anlamda bu Kur'ânî tabiri sınırlandırarak "sonradan ortaya çıkma" anlamını taşıyan bir kelimeyle eş anlamlı kullanmaya başlamışlar ve hudûs delili olarak bilinecek bir Tanrı'yı ispat metodu ortaya koymak istemişlerdir. Nitekim daha sonraları Gazâlî'nin filozofları eleştirirken ısrarla yaratmayı *hudûs*'la eşanlamlı görmesi ve filozofların âlemin kadîm olduğuna inanıyorken bir yaratıcıya inanmalarının söz konusu olamayacağını vurgulaması, aslında bu kelâmî geleneğin bir devamı niteliğindedir.

[3] Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed (v. 175/791), *Kitâbü'l-'Ayn Müretteben 'Alâ Hurûfi'l-Mucem* (nşr. Abdülhamîd el-Hendâvî), Beyrut: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye 2003, III, s. 222; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (nşr. Abdullah Ali el-Kebîr vd.), Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts, s. 3085. Burada Katâde'ye atfedilen bir rivayette, onun Fâtiha sûresinin ikinci ayetini "bütün yaratılmışların (*halk*) rabbi" olarak tefsir ettiği geçmektedir.

[4] Kozmolojik delil bağlamında hudûs kavramının ilk dönem kelâmcıları tarafından kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, ss. 68 vd.

[5] Bu temel algıyı yansıtan birçok erken dönem kaynak zikredilebilir. Bunlar için bk. Kılavuz, ilgili yerler. Ancak bu ayrımı açık bir şekilde ortaya koyan erken dönem bir İbâdiyye mezhebine ait bir metin, burada örnek olarak zikredilebilir: Beşîr b. Muhammed b. Mahbûb (v. 290/908?), *Kitâbü'r-Rasf*, *Selâs Resâ'il İbâdiyye* içinde (nşr. Abdulrahman al-Salimi, Wilferd Madelung), Wiesbaden: Harrasowitz Verlag 2011, s. 8: "Mevcutlar iki kısımdır; kadîm ve hâdis. Hâdis, daha önce yokken sonradan ortaya çıkandır (*mâ kâne ba'd iz lem yekûn*). Kadîm ise, muhdis olan Allah'tır."

Öyleyse, yaratan-yaratılan ayrımının Kur'ân'ın indirilmeye başlamasıyla beraber Müslümanların zihinlerinde bir şekilde mevcut olduğu; âlem tasavvuruna yönelik ilk dönemde oluşan kelâmî telakkilerin bu anlayışa uygun, ancak kelâmcıların "sonradan ortaya çıkma" şeklindeki tercihine istinaden oluştuğu söylenebilecektir. Öte yandan şu nokta önemlidir ki, âlemin "mahluk" olması hususu, gerek felsefeci gerek kelâmcılar tarafından üzerinde ittifak edilmiş bir ilkedir. Kelâm-felsefe karşılaşması içinde tartışılacak olan konu, hudûs kavramının mı, yoksa imkân kavramının mı mahlûk tabirini daha doğru bir şekilde karşıladığıdır. Bu çalışmanın konusunu oluşturan, İbn Sînâ sonrası dönemde kelâmın imkân kavramını kelâm sistemine dercetmede gösterdiği tereddüt de, bu bağlamda anlaşılmalıdır. Daha açık bir ifadeyle, İbn Sînâ sonrası kelâmcıları, Tanrı'nın yaratıcı etkisini pekiştirme açısından "mümkün" kavramının "hâdis"ten daha elverişli olduğu yönündeki İbn Sînâ'nın tavsiyesine uyma yönünde adım atmaya başlayacaklardır.

II. Vacip-Mümkün Ayrımının Kelâmda Kullanılması

A) Aristoteles ve İbn Sînâ'da Zorunlu Varlık

Bilindiği gibi müteahhirîn kelâmında, Allah'ın yaratmasına konu olması açısından varlıkları hâdis-kadîm ve vacip-mümkün şeklinde ikiye ayıran, iki ayrı anlayışa yer verilmektedir.[6] Allah'ın "zorunlu varlık" olarak tavsif edilmesi İbn Sînâ felsefesinde doruğa ulaşmış olsa da, zorunlu varlık kavramının İbn Sînâ'da ve ondan önce ve sonraki kelâmcılarda kazandığı anlamı açıklığa kavuşturabilmek için Aristoteles'in eserlerine kadar gitmek gerekmektedir; çünkü İbn Sînâ'nın bu kavramla ilgili çıkarımları, Aristoteles'in metinlerine dayanmaktadır. Öbür taraftan, İbn Sînâ'nın yaşadığı dönemdeki literatürde, özellikle mu'tezilî kelâmcıların madum ile ilgili tartışmaları, birazdan görüleceği üzere Aristoteles'in ilgili pasajda öngördüğü bilkuvvebilfiil ayrımıyla da bağlantılı bir şekilde ele alınmıştır. Özellik-

[6] Mesela müteahhirîn kelâmının bir nevi "el kitabı" sayılabilecek *Muhassal*'de Râzî, esas olarak varlıkların vacip (Allah) ve mümkün (diğerleri) diye ikiye ayrıldığını vurgulamakta iken (s. 56), bu temel ayrımın dışında kelâmcıların da varlıklar hakkında kadîm ve hâdis ayrımını yaptıklarını (s. 67) ifade etmektedir: Râzî, Fahruddin, *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn* (nşr. Semîh Duğaym), Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Lübnânî 1992.

le müteahhirîn kelâmcıları dikkate alındığında, İbn Sînâ felsefesi etkisindeki kelâmcılarda –Gazâlî'den itibaren– zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımının bir varlık anlayışı olarak yerleştiği gözlemlenmektedir. Bu nedenle, zorunlu varlık kavramı söz konusu olduğunda, Aristoteles, hem felsefeciler hem de kelâmcılar için çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Aristoteles'in Tanrı'ya atfettiği zorunlu varlık anlayışı, kelâmcıları ilgilendirdiği şekliyle, başlıca iki bağlam içinde gün yüzüne çıkmaktadır: Bunlardan birincisi *Metafizik/Lambda* kitabının 6. ve 7. bölümleridir (1071b-1073b).[7] Bu bölümlerde Aristoteles, zorunluluğu da tartışarak, bilkuvve ve bilfiil kavramı çerçevesinde Tanrı'nın bilfiil tabiata sahip olması gerektiğinden bahsetmektedir. Klasik kelâmın, Arapça Aristoteles külliyatından zorunluluk kavramını itibara aldığı ikinci yer de, *De Interpretatione* (*Yorum Üzerine*) –(12. Bölüm) kitabında mantıksal olarak önermelerin kipleri konusunu tartıştığı kısımda geçmektedir. Bu iki bağlamdan birincisinde Aristoteles, bilfiillik durumu açısından zorunluluk kavramını ontolojik planda ele almakta iken, ikincisinde mantıksal düzlemde ve zorunluluk-imkân-imkânsızlık kavram üçlüsü çerçevesinde ele almaktadır. İbn Sînâ'nın zorunlu varlık anlayışının Aristoteles metinlerinden hareketle şekillendiği göz önüne alınırsa, birinci bağlam bu başlık altında, birazdan ele alınacaktır. İkinci bağlam ise, –ki kelâmcılar "aklî hükümler" dedikleri bu yöne yoğunlaşmışlardır– bir sonraki başlığa bırakılacaktır.[8]

İleride Şehristânî gibi kelâmcıların eserlerinde görüleceği gibi, Aristoteles külliyatının bir teologu belki de en çok ilgilendiren kısmı, evrende kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiriciyi tartıştığı *Metafizik*'in *Lambda Kitabı*'dır. Bu bölüm ve onun İslam coğrafyasındaki mütercimlerce yapılan Arapça çevirileri iki açıdan önemlidir: Müslüman düşünürler Aristoteles'in buradaki izahlarını öyle veya böyle Allah'ın varlığını ispat sadedinde algılamışlardır. Şehristânî örneğinde görüleceği gibi, bu kısımlardaki

[7] Tanrı'nın zorunlu olması kapsamında, bu bağlamlara ek olarak *Metafizik*'te geçen diğer yerlere dikkat çeken bir kısa inceleme için bk. Kutluer, *Zorunlu Varlık*, ss. 27-35. Kutluer, Aristoteles'in izahlarının "kendisiyle zorunlu-başkasıyla zorunlu" ayrımını açıkça taşıdığı düşüncesindedir.

[8] Aristoteles'in zorunluluk görüşünü imkân kavramı çerçevesinde ayrıntılarıyla inceleyen güncel bir çalışma için bk. Kaya, *İmkân*.

fikirlerin Aristoteles şarihleri tarafından yenide ifade edilmiş ve Arapçaya aktarılmış halleri, kelâmdaki imkân delilinin yapısıyla bir hayli örtüşmektedir. İkinci olarak, ilgili yerlerdeki çevirilerde kullanılan "bilkuvve" ve "bilfiil" ayrımı, bizim konumuz sadedinde ontolojik plandaki vacip ve mümkün ayrımını beslemiştir; nitekim *Lambda Kitabı*'na İbn Sînâ'nın yaptığı şerhte kavramların bu şekildeki dönüşümü ve İbn Sînâ'nın diğer temel eserlerindeki tespitleri bunu açıkça göstermektedir.

Arapça Aristoteles külliyatının bize aktardığına göre,[9] *Metafizik*'in bahsedilen bölümünde Aristoteles, temelde zorunlu olarak hareket etmeyen bir ezelî cevherin var olduğunu ileri sürmektedir. Bu cevher, diğer mevcutlardan öncedir (*yetekaddem*). Öte yandan fiilde bulunmayan bir fail ve muharrik var saymak doğru değildir. Bu, zâtında kuvve olan bir şeyin, fiilde bulunmaması durumunu doğurur ki; böyle bir şeyin zaten var olmasında bir fayda yoktur. Bu durum ezelî cevher için geçerli değildir; ezelî cevherin bilfiil olması gerekir. Ancak Aristoteles'e göre, içinde kuvve taşıyan her şeyin bilfiil haline gelmesi de gerekmez. Bunun sonucu şudur: Kuvve'lik fiillik'ten önce gelmiş olmalıdır. Ancak, eğer böyle takdir edilirse, hiçbir mevcudun var olmaması gerekir. Çünkü mümkün, var olması söz konusu olan, ancak henüz varlık kazanmamış olandır (*enne el-mümkin hüve ellezî şe'nühû en yekûn, ve leyse hüve ba'du mevcûden*). Öyleyse bu mantıksal çıkarımın sonucu şudur: Her şey, mümkün, yani bilkuvve halinde kalan "varlık" değildir; bilfiil bir varlığın olması gerekir.[10] Aristoteles bunun hemen akabinde devamlı var olan bir bilfiil illetin varlığı görüşünü Leukippos ve Platon'a izafe etmektedir.

Açıktır ki Aristoteles, tüm varlıkların bilkuvve olamayacağından hareketle bilfiil bir varlığın bulunması gerektiği çıkarımında

[9] Özellikle Aristoteles'in Arapça çevirilerini temele almamızın sebebi, bahsettiğimiz kavram geçişlerini tespit etme açısındandır. Öte yandan İbn Sînâ'nın Grekçe orijinalleri değil, Aristoteles'in Arapçaya çevrilmiş halini okuduğunu da hatırda tutmak gerekir.

[10] Aristoteles, *Fasl fî Harfi'l-Lâm Min Kitâbi Mâ Ba'de't-Tabî'a*, *Aristû 'inde'l-'Arab* içinde (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1947, ss. 3-4. Krş. Aristoteles, *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınlar 1996, 497-499. Arslan'ın buradaki Türkçe çevirisinde de imkânın neliği hakkında benzer ibareler mevcuttur: "Bilkuvve olan var olmayabilir; o halde tözünün kendisi fiil olan bir ilkenin var olması gerekir" (*a.g.e.*, s. 499).
Bilkuvve olanın, mevcut olmasının gerekmediğini ifade eden klasik metinler için: Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 218. Kuvve kavramını –imkân kavramıyla ilişkisi içerisinde– Aristoteles düşüncesinde varlığa gelip gelmeme açısından inceleyen bir yer için bk. Kaya, *İmkân*, ss. 44 vd.

bulunmakta ve bilkuvveliği "kendi tabiriyle" de mümkün olmayla özdeşleştirmektedir. Bu pasajlar Arapça ifade edilmiş haliyle, İbrahimî bir dine mensup bir şarih tarafından Tanrı'nın varlığına yönelik akli bir kanıt olarak algılanmaya son derece açıktır.[11] Daha kestirme bir ifadeyle, Aristoteles'in –Arapçaya aktarılmış şekilde– metni, imkân delilini dolaylı bile olsa mantıksal açıdan öngörmektedir. Onun burada yaptığı mümkün tanımı, daha sonra literatürde kalıplaşacak olan "varlığı ve yokluğu bir olan" tabirini açıkça yansıtmaktadır.[12]

Buna paralel olarak, Aristoteles söz konusu olduğunda, *Metafizik*'in ilgili kısımlarında (1071b-1073a) Tanrı'yı, sonradan terimleşmiş haliyle "zorunlu varlık" olarak niteleyen deyimlere rastlamak ve bilfiil/bilkuvve kavramları çerçevesinde Tanrı ve diğer varlıkları bu noktadan hareketle tavsif eden bir "varlık/âlem anlayışı" çıkarmak pekâlâ mümkündür. Ahmet Arslan, 1072b'de geçen ve Tanrı'daki zorunluluğu açıklayan kısmı "o halde ilk hareket ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı iyi olandır ve bu anlamda o, ilkedir" şeklinde tercüme eder.[13] Bu kısım, *Metafizik*'in tercümesini Kindî'nin istifadesine sunmak üzere hazırlayan Ustâs'ın tercümesinde *ıztırâr* ve *vücûd* kavramları çerçevesinde geçmektedir[14] ve tahmin edilebileceği gibi bu kavramlardan

[11] Nitekim *Metafizik*'in ilgili bahsinin bir tür kozmolojik delil sunduğunu düşünen araştırmacılar mevcuttur. Bk. Ross, David, *Aristoteles* (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002, s. 211. Ayrıca bu bahsin Tanrı'nın varlığına yönelik kanıtlar sunması bağlamını tartışan bir makale için bk. Defilippo, Joseph G., "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God", *The Classical Quarterly* 44 (1994/2), ss. 393-409, özellikle ezelî ilk hareket ettiricinin zorunluluğunun kanıtlanması konusunda bk. agm, s. 403.

[12] Krş. Fârâbî, Ebû Nasr, *Makâletü Ebî Nasr Fî Mâ Yesihhu ve Mâ Lâ Yesihhu min Ahkâmi'n-Nücûm*, *Risâletân Felsefiyyetân* içinde (nşr. Ca'fer Âl-Yâsîn), Beyrut: Dârü'l-Menâhil 1987, s. 51: "el-umûrü'l-mümkine elletî *vücûduhâ* ve *lâ vücûduhâ* mütesâviyân"; 'Âmirî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbü't-Takrîr li Evcühi't-Takdîr*, *Resâilü Ebi'l-Hasen el-'Âmirî ve Şezerâtühû el-Felsefiyye* içinde (nşr. Sabhân Halîfât), Ammân: Menşûrâü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye 1988, s. 305: "... el-mümkin fe hüve'llezî leyse *vücûduhû* ev *lâ vücûduhû* bi-zarûriyyin"; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire: Dârül-Me'ârif ts., III, s. 20: "... el-imkân... leyse *vücûduhû* min zâtihî evlâ min *'ademihî*..."; Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (nşr. Abdullah Muhammed el-Halîlî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye 2004, s. 25: "fe lesnâ na'nî bi'l-mümkin illâ mâ yecûzu en yûced ve yecûzu en lâ yûced"; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm* (nşr. Guillaume), s. 18: "ve'l-mümkin ma'nâhu ennehû câ'ize'l-*vücûd* ve câ'ize'l-*'adem* fe *yestevî* tarafâhu".

[13] Aristoteles, *Metafizik*, s. 506. Robert Wisnovsky, *Metafizik*'in ilgili bölümündeki ifadelerin aslında "tanrı zorunlu bir varlıktır" şeklinde anlaşılamayacağını düşünmektedir. Bk. Wisnovksy, *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 13.

[14] İbn Rüşd, *Tefsîr Mâ Ba'de't-Tabî'a* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986, s. 1608: "Fe hâzâ hüve muharrik hâzihî. Fe mine'l-*ıztırâr* izen *yûcedu* mebde' eydan, hüve mine'l-iztirâr hâkezâ mebde'". Krş. Aristoteles, *Fasl fî Harfi'l-Lâm*, s. 6.

"*zarûriyyü'l-vücûd=vâcibü'l-vücûd*"[15] terkibine ulaşmak uzun bir uğraş gerektirmeyecektir. Nitekim Aristoteles şarihlerinden Themistius Tanrı'nın zorunlu olarak (*zarûreten*) var olmasını, imkân hâlinin O'ndan tümüyle uzak olması ile ilişkilendirmektedir.[16] Aristoteles felsefesiyle ciddî olarak ilgilenen ilk Müslüman filozof olarak kabul edilen ve bu açıdan İbn Sînâ'nın selefi sayılabilecek Kindî'nin de, aynı kavramları kullanarak Allah'ın zorunlu olarak var olmasına (*fe'l-Hakk iztirâran mevcûdun*)[17]vurgu yapması, onun ve çevresinin Aristoteles'i bu bağlamda anladığını ve yorumladığını teyit etmektedir.

Şunu hemen belirtmek gerekir ki, Aristoteles'in ifadeleri açıkça bir tanrının ispatını hedeflememekte ve aslında o, sözü göklerin ezelî olduğuna getirmektedir. Bu düşüncenin farkında olan İbn Sînâ, Aristoteles'in bu ibarelerini şerh ederken zorunlu varlık ve mümkün varlık kavramlarını göz önüne alır ve şart olarak zarurî olanla (*ez-zarûrî şartan*), gerçek anlamda zaruri olan (*ez-zarûrî hakkan*) arasında kesin bir ayrım yapar. Buna göre göklerin hareketinin de, zâtları gereği zorunlu oldukları söylenebilir; ancak bu bir şarta bağlıdır: *fehuve gayru zarûriyyi'l-vücûd, bel imkâniyyü'l-vücûd;* yani onların varlığı zorunlu değil, aksine mümkündür. Allah'ın varlığının zorunlu olması ise böyle değildir; o hak ile zorunludur.[18] "Yüce Allah'ı sadece bir harekete sebep olmaktan tenzih ederiz. O, ... her cevhere varlığını verendir (*müfîd*). O, Evvel'dir, Hak'tır, her cevherin zâtının prensibidir; onun dışındaki her şey O'nunla zorunlu olur".[19]

Aristoteles'in tartıştığı kuvvelik durumunun fiil durumundan önce gelmesi probleminin İbn Sînâ ve Mu'tezile kelâmındaki

[15] İbn Sînâ, *Necât*, s. 546. İbn Sînâ burada bu ikisinin, aynı şey demek olduğunu söyler.
[16]Bk. Kaya, *İmkan*, s. 66.
[17] Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk, *Kitâbü'l-Kindî ile'l-Mu'tasım Billâh fi'l-Felsefeti'l-'Ûlâ, Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde (nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kâhire: Dârü'l-Fikr el-'Arabî, 1950, s. 97. Mahmut Kaya, Kindî'nin metnindeki ilgili ibareyi, *hakk* kelimesinin Allah'ı ifade etmediğini düşünerek "Şu halde mevcut mahiyetlerin zorunlu olarak gerçekliği vardır" olarak tercüme etmiştir. Bk. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine, Kindî Felsefî Risaleler* içinde (çev. Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik, 2002, s. 139. Kindî hakkında çalışmalarıyla tanınmış Ivry de yukarıda bahsettiğimiz bağlama uygun şekilde "Hakk olan Bir, zorunlu olarak vardır; öyleyse [diğer] varlıklar da vardırlar" şeklinde çevirmektedir: Ivry, Alfred L., *Al-Kindi's Metaphysics A Translation of Yaqub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise On First Philosophy*, Albany: State University of New York Press 1974, s. 55.
[18] İbn Sînâ, *Şerhü Kitâbi Harfi'l-Lâm, Aristû 'inde'l-'Arab* içinde (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1947, ss. 25 vd.
[19]İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 26.

karşılığı, hüviyetlerin (=mahiyet) tümünün varlığa gelmeden önce madum olup olmamaları problemidir.[20] Bu nedenle açık bir şekilde İbn Sînâ'nın zihninde kuvvelik, imkân haline tekabül etmektedir. Nitekim temel eseri *Şifâ*'da İbn Sînâ, kuvve kavramını imkân kavramıyla eşdeğer gördüğünü saraheten ifade etmektedir: "Biz vücudun *imkânını*, vücudun *kuvvesi* olarak isimlendirmekteyiz".[21]

Şu halde İbn Sînâ'da "zorunlu varlık" anlayışı, Aristoteles ve Themistius gibi şârihlerin o dönemde mütedavil olan Arapça metinleriyle bağlantılı olarak temellendirilmektedir ve bu metinler İbn Sînâ'nın yorumlamasıyla, bir varlık anlayışı olarak zorunlu ve mümkün ayrımını da içermektedir. Bu nedenle onun kendi eserlerinde varlıklar için yaptığı taksim, bu bağlamda gelişmektedir: Varlık (*mevcûd*), ya zâtı gereği zorunludur (*vâcibü'l-vücûd bizâtih*), ya da zâtı gereği mümkündür (*mümkinü'l-vücûd bizâtih*).[22] Bu açıdan İbn Sînâ'ya göre Tanrı için zorunluluk, Aristoteles'in *Metafizik*'te verdiği anlamlardan üçüncüsüne, yani bir şeyin başka bir şekilde olmasının mümkün olmaması anlamına gelmektedir.[23] Bir sonraki başlıkta görüleceği gibi İbn Sînâ, Allah'ın zorunlu varlık olarak nitelendirilmesi konusunda, özellikle Hicrî üçüncü ve dördüncü asırda hem kelâm hem de felsefeye müntesip olanların düşünce dünyalarına etki eden Aristoteles külliyatını takip etme konusunda bir istisna olmamıştır.

İbn Sinâ'nın imkân anlayışındaki çok önemli bir nokta, onun Allah'ın yaratıcılık vasfını pekiştirme açısından imkânı hudûstan daha elverişli görmesidir. Allah'ın yaratma sıfatı karşısında âlemin durumu söz konusu olduğunda –belki de kelâmcıların etkisiyle–, İbn Sînâ kendine has bir hudûs anlayışına sahip olmuştur.[24] Ona göre muhdesin anlamı zamanın bir diliminde yokluktan ortaya çıkan şey değil (*hudûs zemânî*), varlığını başkasından alan

[20] İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 22: "*vecebe en tekûne el-hüviyyât küllühâ ma'dûmeten vakten mâ*".
[21] İbn Sînâ, Metafizik, #401. Aynı zamanda a. mlf, *Necât*, s. 536.
[22] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünyâ), III, s. 19. İbn Sînâ'nın zorunlu varlık anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Kaya, Cüneyt, *İmkân*, ss. 159-255; Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık 2002, ss. 87 vd.
[23] İbn Sînâ, *Şerhü Kitâbi Harfi'l-Lâm*, s. 25. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, s. 506.
[24] Bu çalışmada İbn Sînâ'nın Tanrı ve Tanrı dışındaki varlıklar arasında yaptığı temel ayrım açısından imkân kavramını ele almaktayız. İbn Sînâ'nın Tanrı dışındaki varlıklar hakkında ay altı âlem-ay üstü âlem ayrımını yapması ve her iki âlemin de mümkün olduğunu vurgulamasına rağmen, ay üstü âlemin ezelî olduğunu söylemesi, şüphesiz dikkate alınması gereken bir noktadır. Ayrıntı için bk. Kaya, İmkân, ss. 212-213; 220.

şeydir (*hudûs zâtî*). Bu bağlamda her sebepli (*ma'lûl*), muhdestir. Bu nitelikteki bir muhdes varlığını yaratıcıdan aldığı müddetçe tüm zamanlar için var olsa da, yine muhdeslik vasfını koruyacaktır. Bu nedenle, onun yaratılışı bir ana hasredilmeyecek, tüm zamanları kapsamış olacaktır.[25] İbn Sînâ'nın anlayışına göre Allah'ın şanına yakışan yaratıcılık (*îcâd*) vasfı da budur. Böylelikle İbn Sînâ, Aristoteles'ten mülhem olarak varlığın zorunlu olup olmamasına dayanan bir anlayışı, kelâmcıların hudûs fikriyle bir araya getirmiş olmaktadır. Bu noktanın çalışma açısından ayrı bir önemi de, Gazâlî'den itibaren kelâmcıların İbn Sînâ'nın bu çekincesine kulak kabartmaları ve en azından âleme ezelîlik atfeden İslam filozoflarını tekfir etmede tereddütlü davranmaları sonucunu doğurmasıdır.[26]

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, Arapça'ya aktarılan Aristoteles metinlerinin dinî bir çevre ve bağlamda üretildiğini göz önünde bulundurmak, bir sonraki bölümde görüleceği gibi, kelâmın bunları bünyesine katmasında neden toleranslı davrandığını anlamak açısından önemlidir. Kelâm bunları itibara almıştır; çünkü bu felsefî metinlerde açıkça "Allah ezelîdir" gibi ibarelere ve anlayışlara rastlamaları[27] onlara, kendi sistemleri içerisinde ***kadîm*** gibi sıfatları tanımlama ve oluşturmalarında paralellikler getirmiştir. Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, tıpkı mantıkî düzlemde zorunluluk-imkân-imtinâ kavramlarının Aristoteles menşeli olması gibi, ontolojik plandaki "zorunlu varlık kavramı" da öyle görünüyor ki Aristoteles metin ve şerhlerinden neşet eden bir kavramdır.

B) Zorunlu Varlık Kavramının Kelâm Literatürüne Girişi

Ontolojik ve epistemolojik plandaki zorunluluk kavramını ifade etmede iki kavram kullanılmıştır: *zarûrî*[28] ve *vâcib*. Özellikle mütekaddimîn dönemi eserlerinde her iki kavramın bir-

[25] İbn Sînâ, *Necât*, s. 543.
[26] İbn Sînâ'nın Tanrı'yı ontolojik açıdan öne geçirmesinin önemini, Grek düşüncesindeki arka planı serimleyerek güzel bir anlatımla vurgulayan bir inceleme için bk. Goodman, Lenn E., *Avicenna*, Londra/New York: Routledge 1992, s. 58.
[27] Bk. Themistius, *Şerhu Sâmsâytûs fî Harfi'l-Lâm*, *Aristû 'inde'l-'Arab* içinde (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1947, s. 18.
[28] İbn Sînâ öncesi kelâm literatüründe *zaruret* kavramı için bk. Wisnovsky, Robert, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), s. 83 (dipnot: 33).

birinin yerine kullanıldığı gözlenmekteyse de, müteahhirîn kelâmında "vâcibü'l-vücûd", bir kelâm terimi olarak kalıplaşmıştır. Arapça'da kelime kökeni açısından *vâcib* lafzı, v-c-b (وجب) kökünden türemiştir ve ism-i fâil kalıbındadır. Klasik sözlüklere bakıldığında "vecebe" fiiline, güneş için batmak (*vecebet eş-şems*), bir şeyin yere düşmesi,[29] (bir kişi için) ölmek[30] gibi anlamlar verilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ise kelime, sadece bir yerde ve kurban ibadeti bağlamında geçmektedir (Hacc 22:36): *"fe izâ vecebet cünûbuhâ fe-külû minhâ"* (...Hayvan yan üstü *yere düşüp öldüğünde* artık onu yiyin...).

Kelimenin bizi ilgilendirdiği şekliyle İslam toplumunun ileriki asırlarında yaygınlaşan ve bir hükmün bir şey hakkında gerekli ve zorunlu olması (=vacip olma) anlamını, (Arapça *le-zi-me* ve *se-be-te*'nin karşılığı olarak) aslında Hz. Peygamber'in zamanına kadar götürmek mümkündür.[31] Erken dönem dinî literatürdeki kullanımı yansıtmak üzere bir örnek vermek gerekirse, Şafi'î' (v. 204) kelimeyi, bu hadisteki bağlam çerçevesinde lüzum ve sübut anlamında kullanmaktadır.[32]

"Gereklilik" ve "zorunluluk" gibi anlamları yansıtması açısından vücup kavramı, İslam dünyasında Yunan felsefesinden yapılan çevirilerin yoğunlaştığı dönemde, başta *el-Mu'allimü'l-Evvel* Aristoteles olmak üzere, filozofların orijinal dildeki metinlerinde ilgili anlamları karşılamak için kullanılan kelimelerin başında gelmektedir.[33] Aristoteles'e ait özellikle mantığa dair eserlerin Arapçaya çevirilerinde "ve-ce-be" kökünden türeyen *vücûb, îcâb, vâcib* gibi kelimelerinin çevirmenler tarafından yunanca tabirleri karşılamak üzere tercih edildiği görülmektedir.[34] Bu anlamıyla

[29] Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, IV, s. 347.
[30] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, s. 4767.
[31] Hz. Peygamber'e (s.a.v.) atfedilen bir hadis şöyledir: *"Guslü'l-cumu'ati vâcibün 'ala külli muhtelimin"* ("Cuma günü gusletmek –o gün– ihtilam olan herkese gerekir"). Bk. İbn Mansûr, *Lisânü'l-'Arab*, "ve-ce-be" md., s. 4766. Hz. Peygamber'in bu hadisinde daha sonraları özellikle fıkıh ve usûl-i fıkıh sahasında yaygınlaşacak anlamın mevcut olması dikkat çekicidir.
[32] Şâfi'î, Muhammed b. İdris, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye ts., s. 547. Şüphesiz *vücûb*'un bu bağlamda kullanımı hakkındaki listeyi uzatmak mümkündür; ancak genel tavrı yansıtması açısından bu eserle yetinilmiştir.
[33] Burada şunu belirtmek gerekir ki vücup ile beraber aynı anlamı içeren ve z-r-r'dan türeyen (*zarûrî/ıztırâr*) kelimesi de benzer bir terim olarak kullanılmıştır. Nitekim zorunlu varlık için kullaılan *zarûriyyü'l-vücûd* tabirinin zamanla *vâcibü'l-vücûd* haline dönüşmesi diğer müelliflerde olduğu gibi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metinlerinde de gözlenmektedir.
[34] Bk. Afnan, Soheil M., *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*, Beyrut: Dâru'l-Meşrik 1968, ss. 305-309. Ayrıca, "Greek Into Arabic" projesi bünyesinde (Europian Research

felsefî literatürde artık yer edinmiş olan kavramın, çeviri hareketinin en yoğun gerçekleştiği hicri ikinci asırdan itibaren mantık ve felsefe eserlerinde, aklî hükümler bağlamında imkân ve imtina ile beraber kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu veriyi bize sağlayan ilk eserlerden biri, İbnü'l-Mukaffâ'nın (v. 142) Aristoteles mantığını tanıtmak amacıyla yazdığı eseridir.[35] İbnü'l-Mukaffâ bu eserde vücûb-imkân ve imtinâ üçlüsünü bugünkü kelâm eserlerinde kullanılan anlamıyla, yani aklın üç hükmü açısından[36] ele almaktadır.

Öyle görünüyor ki kelâmcılar, mantık eserlerinden edindikleri bu ayrımı, yine bu eserlerin ilgili bahislerindeki içeriğe uygun olarak genel hükümler, aklın bir şey hakkında vardığı genel yargılar anlamı çerçevesinde ele almışlardır.[37] Bu tarz yaklaşımın ilk örneklerini başta Ebu'l-Kâsım Ka'bî ve izleyicilerinin eserlerinin yanında, Ebû Mansûr Mâtürîdî'den (v. 333) itibaren, özellikle mâtürîdî kelâm eserleri içerisinde görmek mümkündür. İmam Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*'inde "Asıllar üçtür: *Mümteni'*, *vâcib* ve *vâsıt* ki bu da mümkündir" şeklindeki ifadelerle başlayan bir yerde, bütün âlemdeki şeylerin bu üç genel şey üzerine olduğunu belirtir (*ve 'alâ zâlike cemî'u emri'l-'âlem*). Aklî açıdan vacip ve mümteni durumlar söz konusu olduğunda, haberin [yani burada nassın] bunlara aykırı bir şekilde gelmesi durumu yoktur. Ancak mümkünde bir durumdan diğerine geçiş ve bir kararsızlık hali (*min hâl ilâ hâl*) söz konusu olduğundan, akıl mümkün hu-

Council Ideas Advanced Grant 249431) Arapça çevirileri Grekçe karşılıklarıyla gösteren güncel bir online veritabanı çalışması için bk. http://telota.bbaw.de/glossga/.

35 İbnü'l-Mukaffa', *el-Mantık* (nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh), Tahran: Encümen-i Felsefe-i İran 1357. Bu eserin İbn'ül-Mukaffa'nın oğlu Muhammed b. Abdillah el-Mukaffa'ya nispet edenler mevcut olsa da, güncel araştırmalarda son kanaat, eserin yine İbnü'l-Mukaffa'nın kendisine ait olduğudur. Bk. D'Ancona, Cristina, "Aristotle and Aristotelianism", Encyclopdia of Islam Three, Brill 2009, Brill Online. Her halûkarda eserin tarihi, hicrî üçüncü asrın başlarından daha geç olmayacaktır.

36 Günümüz kelâmında oturmuş bu anlamı yansıtan birçok örnek verilebilir. Mesela bk. Senûsî, Muhammed b. Yûsuf (v. 895/1490), *Ümmü'l-Berâhîn*, *Hâşiyetü'd-Dessûkî 'alâ Ümmi'l-Berâhîn* içinde (nşr. Sâlim Şemsüddîn), Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye 2005, s. 48.

37 Erken dönem kelamcılarının Aristoteles düşüncesindeki imkân kavramı ve anlayışından haberdar oldukları ve alıntılar yaptıkları, ilk elden kaynaklarla tespit edilebilmektedir. Örneğin bk. Nâşî Ekber, *el-Kitâbü'l-Evsat fi'l-Makâlât* (nşr. Josef Van Ess), *Frühe Mutazilitische Häresiographie-Zwei Werke Des Nasi al-Akbar (Gest. 293 H.) Harausgegeben und Eingeleitet* içinde, Beirut, 1971, s. 119. Nâşî burada mantıksal açıdan mümkün konusundaki ihtilafa ve vacip-mümkün karşıtlığına değinir. Nâşî gibi bir erken dönem kelâmcısının (3. yy) Aristoteles'e atıf yapması, kelâmcıların belirli konulardaki felsefî anlayışları erken dönemlerden itibaren incelemeye başladıklarının bir başka delili olmalıdır.

susunda vücup veya imtina yönünde kesin bir karara varamaz. İşte bu nedenle de peygamberler, tercihe şayan olanı (*evlâ*) açıklamak için gönderilmişlerdir.[38]

Mâtürîdî'nin buradaki görüşünü, "peygamberlerin işlevi "*evlâ* 'nın tespit edilmesidir" şeklinde özetlemek mümkündür. Onu bu kavram üçlüsünden yola çıkmaya sevk eden şey muhtemeldir ki, döneminin mantık eserleriyle veya onlardan aktarma yapan kelâm eserleriyle tanışık olmasıdır. İbnü'l-Mukaffa'ya ait olan yukarıda bahsedilen mantık eseri, bu tespiti güçlendirme olanağını bize vermektedir:

İbnü'l-Mukaffa' söz konusu yerde Aristoteles'ten alıntı yaptığını ifade ederek, "şeyler üçtür (*el-umûr selâse*): 'Ateş sıcaktır' dememizdeki gibi *vacip*, 'ateş soğuktur' dememizdeki gibi *mümteni* ve 'insan yazandır' dememizdeki gibi *mümkün*" der.[39] İbnü'l-Mukaffa' devamında, hükümler söz konusu olduğunda şeylerin esasında vacip ve mümteniden ibaret olduğunu, mümkünün ise gerçekte bu ikisinden birine raci olduğunu düşünen ve mümkünü reddedenlere, Aristoteles'e uyarak katılmadığını ifade eder.

[38] Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara: İsam Yayınları 2003, s. 282; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları 2002, s. 229 (*Kitâbü't-Tevhîd*'deki bu yere dikkatimi çeken Ö.F.Bilgin'e teşekkür ederim).

[39] İbnü'l-Mukaffa', *a.g.e.*, s. 38.

İbnü'l-Mukaffa''nın bu konuyu işlediği yer Aristoteles'in, Arapça tercümelerde "*Kitâbü'l-'İbâre*" olarak bilinen *Peri Hermenias* (*De Interpretatione*, Yorum Üzerine) metnine karşılık gelmektedir. Aristoteles'in zorunluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarını peşpeşe kullandığı yer, özellikle *Peri Hermenias*'ın 12. Bölümünün baş paragrafıdır. İshâk b. Huneyn'in üstlendiği standart çevirilere göre bu paragrafta, söz konusu kavramlar daha çok şu şekilde sıralanır: "... yümkinü en yekûn ve mâ lâyekûn ve fî mâ yahtemilu en yekûn ve mâ lâ yahtemilu, ve mâ kâne fîhâ el-mümteni' ve'z-zarûrî..." (Bedevî, Abdurrahmân, *Mantıku Aristû*, Beyrut: Dârü'l-Kalem 1980, s. 122). Bu açıdan, İbnü'l-Mukaffa''nın ortaya koyduğu şekilde "şeyler üçtür: vacip, mümkün, mümteni..." diye açık bir genellemeye rastlanmamaktadır. Ancak şu göz önüne alınmalıdır ki, İbnü'l-Mukaffa''nın metni, Aristoteles'in *Mantık*'ının kelimesi kelimesine bir çevirisi değil, daha çok yeni bir ifade ve özetleme tarzıyla aktarmayı amaçlayan bir metindir. Yani, Aristoteles'in mantığa dair eserlerinin aktarımında bu şekilde farklılıklara rastlanması normal karşılanmalıdır.

Bu noktada Bağdat'ta bulunan İshâk b. Huneyn ve çevresinin Yunan Felsefesine ait birikimi İslam dünyasına aktarmada yegane kaynak olmadığı da hatırda tutulmalıdır. Özellikle Pehlevîce ve Sûryânîce gibi diller de İslâm dünyasının, Grek mirasını farklı form ve mahiyetlerde edindiği kanallardır. Şeyleri genel olarak zorunlu, mümkün ve imkânsız diye üçe ayıran tasnife daha çok Mâturîdî, Ebû Seleme Semerkandî, İbnü'l-Mukaffa', Fârâbî, Âmirî, İbn Sînâ ve diğerleri gibi doğu (Horasan, Buhara, Semerkand, Belh, Nisabur) menşeli müelliflerde rastlamamız, bu isimlerin Aristoteles felsefesini yalnızca Bağdat çıkışlı olmayan, farklı kollardan da edinebileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Aristoteles felsefesinin doğu dünyasına Süryanice aracılığıyla girmesi hakkında fikir edinmek için bk. D'Ancona, Cristina, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", *İslam Felsefesine Giriş* içinde (trc. Cüneyt Kaya), İstanbul: Küre Yayınları 2007, s. 20 vd.

O'na göre mantıksal önermeler göz önüne alındığında, mümkün durumlar da geçerlidir. Mâtürîdî'nin pasajıyla bağlantılı olduğunu ve aynı paralelde gittiğini düşündüğümüz kısım onun şu şekilde özetlenebilecek olan ifadeleridir: Eğer vacip ve mümtenide bir çelişki durumu ortaya çıkarsa, hangi yönün doğru, hangisinin ise yanlış olduğunu açıkça bilebiliriz. Örneğin "ateş sıcaktır" diyen birinin karşısında "ateş soğuktur" diyen biri varsa, hangi tarafın doğruluğu taşıdığı hakkında kanaatimiz kesindir. Öte yandan mümkün bir şeyde çelişki durumu ortaya çıktığında, sonuçta bir yönün doğru, diğerinin yanlış olduğunu bilmemize rağmen, *hangi yönün* doğruya daha layık (*evlâ*) olduğunu bilemeyiz.[40] İmdi, Mâtürîdî'nin yukarıda aktardığımız görüşleri dikkate alındığında, tam da bu noktadan hareket ettiği kanaati hâsıl olmaktadır: Vacip ve mümteniye dair bilgiler kesin iken, mümkün bir şey hakkında hangi yönün *evlâ* olduğunu tespit etmek konusunda insan yetersizdir ve dinî hükümler söz konusu olduğunda, *evlâ*nın tespiti için peygamberlerin yardımına ihtiyaç duyulmaktadır.[41]

Mâtürîdî'nin sonraki takipçileri de onun bu yaklaşımını devam ettirmişlerdir. O'nun hocası olan Ebû Ahmed İyâzî'nin öğrencisi olduğunu ve dördüncü asrın ikinci yarısında vefat ettiğini bildiğimiz Ebu Seleme Semerkandî, genel olarak itikadın akılda vacip, mümkün ve mümteni olmak üzere üç kısma ayrıldığını aktarır ve bu üç kavramın neyi ifade ettiği hakkında Mâtürîdî'den daha açık bilgiler sunar: Ona göre mesela, nimeti veren Allah'a şükretmek vacip, şükretmemek ise mümteni kapsamında iken, namaz ve zekâtın bir ölçüsünün koyulması (*takdîr*) gibi konular da imkân dairesi içinde olmaktadır. Akıl ise, bu mümkün durumu, vacip ve mümteniye indirgeme noktasında yetersiz kaldığın-

[40] İbnü'l-Mukaffa', *a.g.e.*, s. 45. Krş. Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 282. Her iki yazar tarafından kullanılan "*evlâ*" ve "*hâl*" gibi kavramların örtüştüğünü gözlemek mümkündür. Mümkün kavramını benzer şekilde *evlâ* olup olmama açısından değerlendiren bir başka metin için krş. Fârâbî, *Fî Ahkâmi'n-Nücûm* (nşr. Âl-Yâsîn), s. 51.

[41] Fârâbî de benzer şekilde, özü itibariyle mümkün olan şeyin bilgisine ulaşma ve varlığı ya da yokluğu hakkında hüküm vermenin imkansız olduğunu söyler. Bk. Kaya, *İmkân*, s. 91. Mümkün durumlar hakkında hüküm verme konusunda aklın dışında bir kaynağa ihtiyaç duyulması anlayışına, Fahruddin Râzî'nin takipçilerinin eserlerinde rastlamak ilginçtir: Anonim (730'dan sonra), *Kitâbü Muhtasari Usûli 'Ulûmid-Dîn*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin, No: 2147, vr. 6a: "varlığa gelişi veya yok oluşu eşit olan bir şeyin (=mümkün) ispatı akılla olamaz; nakle veya hisse ihtiyaç duyulur".

dan ötürü, "şeylerin hakikatlerinin bilinmesi için" peygamberlerin varlığına ihtiyaç duyulmuştur.[42]

Diğer taraftan, yukarıda zikredilen mâtürîdî kelâmcılar gibi, hicrî dördüncü asrın ilk yarısında eser veren diğer kelâmcılardan da bu üç kavramın benzer şekilde mantık planında ele alındığını görmekteyiz: Tarihçi ve mu'tezilî kelâmcı Mutahhar b. Tâhir Makdisî'nin (v. 355'ten sonra), *el-Bed' ve't-Târîh*'ine giriş olarak yazdığı ve genel metodik bilgileri/kavramları okuyucuya verdiği bölümdeki ifadesi, "akılda şeylerin hepsi üçe ayrılır; vacip, *sâlib* ve mümkün" şeklindedir.[43] Makdisî'nin kelâm ile ilgili yaptığı tahlillerde özellikle Ebu'l-Kâsım Ka'bî'nin eserlerini temel aldığı bilinmektedir.[44] Öbür yandan, Mâtürîdî'nin de Ka'bî'nin eserlerini iyi bildiği göz önüne alınırsa, Aristoteles'in zorunlu-mümkün-imkânsız ayrımının etkisini mu'tezilî kelâmcı Ka'bî'ye kadar götürmek mümkün olabilir. Ancak, mâtürîdî kelâmını bu noktada farklı kılan husus, bu ayrımı insanların peygamberlere ihtiyacı bağlamında nübüvvet teorisinin merkezine yerleştirmesidir. Bu durum, kelâmcıların bu kavramları birazdan görüleceği üzere ontolojik planda olduğu gibi, epistemolojik planda da sistemlerine dâhil etmede istekli oldukları yorumunu beraberinde getirecektir.

Öyleyse, erken dönemlerden itibaren, aklın genel yargıları bağlamında değerlendirilen ve Aristoteles'in modal mantığının bir ürünü olan zorunluluk, cevaz ve imkânsızlık üçlüsü, kelâmın ontolojik ve epistemolojik anlayışı içerisinde genel çerçeve sunan, bütün ilkeleri kuşatıcı bir mahiyette uygulanmak üzere kendine yer bulmuştur. Buna göre vacip, her durumda (*hâl*) var olması kaçınılmaz olan şeylerdir. Allah'ın ezelde var olması buna başlıca örnektir. Caiz, var olması veya olmaması imkân dahilinde olan şeyler iken, müstahil ise iki zıttın bir arada bulunması gibi katiyetle gerçekleşmesi mümkün olmayan hallerdir.[45] Müteahhirîn kelâmın konusunu oluşturacak olan, bütün bilinirleri (*ma'lûmât*) içine alan bu taksim, aynı zamanda ontolojik ilkelere de karşılık

[42] Semerkandî, Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Dîn* (nşr. Ahmet Saim Kılavuz), Bursa: 1989, s. 9. Krş. Semerkandî, Şemsüddîn, *el-Mu'tekad li'tikâdi Ehli'l-İslâm* (nşr. İsmail Yürük, İsmail Şık), Ankara: Araştırma Yay. 2011, s. 5.

[43] Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târîh* (nşr. Clement Huart), Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye ts., I, ss. 28-29.

[44] Bk. Sayar, Süleyman, "Makdisî, Mutahhar b. Tâhir", *DİA*, Ankara 2003, ss. 432-434.

[45] Tûsî, Ebû Ca'fer (v. 460), *el-Mukaddime fi'l-Medhal ilâ Sınâ'ati 'İlmi'-Kelâm*, *er-Resâ'il el-'Aşr* içinde (nşr. Muhammed Vâizzâde Horasânî), Tahran: İntişârât-ı İslâmî 1363, s. 84.

gelmekte, varlığı zorunlu olan Allah'ın zâtını karşılarken, *câiz/ mümkin* ise Allah dışındaki bütün âlemi ve âlemdeki oluşları içine almaktadır.[46] Hatta, kelâm geleneği içerisinde bu üç kavramı, "Allah ve Peygamberler hakkında vacip, mümkün ve imkânsız olanlar" şeklinde elen alan ve bütün kelâmî bakış açısını kapsayıcı şekilde genişleten müellifler de görmek mümkündür.[47]

C) İbn Sînâ Sonrasında Zorunlu Varlık Kavramı

Özellikle Gazâlî'den sonraki kelâm göz önüne alınırsa, kelâmdaki zorunlu varlık anlayışının İbn Sînâ kaynaklı olduğu kanısı doğabilecektir. Ancak bu kanı doğru değildir: Modern birçok çalışma vacip-mümkün ayrımı ve Allah'ın varlığını ispat etmede kullanılan imkân delilini, İbn Sînâ ile beraber Fârâbî'ye (v. 339) kadar götürmektedir.[48] Bu meyanda Fârâbî'nin görüşlerini incele-

[46] Şehristânî, Ebu'l-Feth, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2004, ss. 14-15. Önermelerin kipleri (*cihâtü'l-kazâyâ*) olmaları bağlamında değerlendirmesi için bk. a. mlf., *el-Milel ve'n-Nihal*, II, s. 496: " vâcib, mümteni', mümkin". Bâkıllânî'ye atfedilen bir görüşe göre gõre akıl, "vacip, mümkün ve muhal hususları bilmek" olarak tanımlanır; ki bu, kelâmcıların üç kavramı aklın hükümleri olarak kullandıklarını gösteren bir başka örnektir: Bk. Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl: Kelam", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, Ankara: 1989, II, ss. 242-246. Yine benzer şekilde, Cüveynî'nin *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'sinde de bu üç kavram *medârikü'l-'ukûl* bağlamında değerlendirilir ve dinin *kâ'ide*sinde ilk başta bilinmesi gereken hususlar içerisinde, genel bir çıkış noktası olarak ortaya konur. Bk. Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ), Kahire: Mektebetü'l-Külliyyât el-Ezheriyye 1987, s. 13: "... cevâzü câiz, vücûbü vâcib, istihâletü müstahîl...".

[47] Ek Metin I.
Meselenin diğer bir ilgi çekici yanı, zorunlu-mümkün-imkânsız üçlüsünün, tıpkı kelâm eserlerinde olduğu gibi, fıkıh usûlü eserlerinde nasıl yer ettiğidir. Mâtürîdî, Bâkıllânî, Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hüseyn Basrî gibi kelâmcıların aynı zamanda önemli birer usûlcü olduklan ve kullanılan terminoloji ve metodolojide iki disiplin arasında paralellikler olduğu hatırlanacak olursa, kelâmcıların aklın genel hükümleri şeklinde algıladıkları bu üçlüyü pekâlâ usûl eserlerinde de kullanmış olabilecekleri tahmini yürütülebilir. Örneğin, ünlü fıkıh usûlcüsü Cessâs (v. 370), mükellefin hükümlerinin (*ahkâmü ef'âli'l-mükellef*) mübah, vacip ve mahzur şeklinde üç kısım olduğunu, ilâhî vahiy (*sem'*) gelmeden önce ise aklî açıdan şeylerin hükümlerinin benzer şekilde üçe ayrılmış olduğunu söyler: 1. Allah'a iman örneğinde olduğunu gibi, kendisinde herhangi bir değişme mümkün olmayan *vacip* (*vâcib*); 2. Küfür ve zulüm örneklerinde olduğu gibi, yine bir değişikliğe yer verilmeyen *kabih* (*mâ hüve kabîh li-nefsih*); 3. Bazen mübah, bazen de haram hükmüne girebilecek, akılda *caiz* olan hükümler (*mâ hüve zü cevâz fi'l-'akl*). Bk. Cessâs, Ebû Bekr, *el-Füsûl fi'l-Usûl* (nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf 1994, III, s. 247. Cessâs'ın yaptığı bu ayrımının mantıktaki modaliteye karşılık gelmesi şüpheyle karşılanabilir. Ancak vacip ve caiz kavramlarındaki örtüşmeler ve kabih kavramının da dini açıdan imkânsız olma ile yorumlanabilecek olması, arada bir paralellik olduğunu akla getirmektedir.
Cessâs'ın yaptığına benzer ve bu açıdan değerlendirilebilecek mütalaalar için bk. İbn Hazm, *Merâtibü'l-İcmâ' fi'l-'İbâdât ve'l-Mu'âmelât ve'l-İ'tikâdât* (nşr. Hasan Ahmed İsber), Beyrut: Dârü İbn Hazm 1998, s. 24: "...Vücûb ... tahrîm... mübâh".

[48] En çok başvurulan birtakım çalışmaları örnek vermek gerekirse: Afnan, Soheil M., *Avicenna His Life And Works*, Londra 1958, s. 30; Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara: DİB Yayınları 2001, s. 60; Aydınlı, Yaşar, *Farabi'de*

mede en çok kullanılan eseri *'Uyûnu'l-Mesâil*'dir. Benzer şekilde yine ona atfedilen *et-Ta'lîkât*[49] ve *Kitâbü'l-Füsûs*'da[50] Allah'ın zâtı gereği zorunlu olduğu, açık bir şekilde ortaya konmaktadır. Ancak hemen burada belirtmek gerekir ki Fârâbî'ye atfedilen bu üç eserin ona aidiyeti şüphelidir[51] ve İbn Sînâ'ya veya bir izleyicisine ait olması daha muhtemel olan bu eserlerin, Fârâbî'nin görüşlerini belirlemede daha dikkatli kullanılması gerekmektedir. Muhtemeldir ki Fârâbî, vücup-imkân ve imtina üçlüsünü çağdaşı olan kelâmcı müelliflere de uyarak mantıkî açıdan da kullanmaktadır.[52] Ona ait olduğu kesin olan eserlerde ontolojik planda merkeze aldığı kavramlar, Aristoteles'e uygun olarak bilfiil ve bilkuvve varlıktır ki, bu kavramlar onun açık ifadesiyle de varlıklar arasındaki zorunlu-mümkün ayrımına tekabül etmektedir.[53]

Tanrı-İnsan İlişkisi, İstanbul: İz Yayıncılık 2000, s. 26; Topaloğlu, Bekir&Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 330; Düzgün, Şaban Ali, "Varlık", *Kelâm El Kitabı* içinde (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 213.

[49] Fârâbî (?), *Ta'lîkât*, Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârif el-Osmaniyye 1346, s. 5: "Evvel'in zâtı gereği zorunlu olduğunu, kazanım yoluyla değil evvelî bir bilgiyle biliriz. Çünkü biz varlığı "vacip" ve "mümkün" şeklinde ikiye ayırmaktayız...".

[50] Fârâbî (?), *Kitâbü'l-Füsûs*, Haydarabad: Dâiratü'l-Ma'ârif el-Osmâniyye 1345, s. 4 vd.

[51] *'Uyûnu'l-Mesâil*'in aidiyyeti hakkında bk. Kaya, M. Cüneyt, "*Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnül-mesâil*'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), ss. 29-67. Bu makalede Kaya, *'Uyûn*'un Fârâbî'nin öğretisiyle uzlaştırılmasının imkânsız olduğu kanaatine varmıştır. Ayrıca bk. Janssens, Jules Louis, "The Reception of Ibn Sînâ's Physics in Later Islamic Thought", *Ilahiyat Studies* 1 (2010/1), s. 29.
Cüneyt Kaya'nın *'Uyûn*'un Fârâbî'ye aidiyeti noktasında şüpheli gördüğü durumlardan birisi de, *'Uyûn* yazarının temel bir varlık anlayışı olarak vacip-mümkün ayrımını öngörmesi ve varlık kavramından kalkarak bir imkân delili sunmasıdır. Bk. Kaya, a.g.m., 44-47. Kaya'ya benzer şekilde Şeyh Müfîd (v. 413) hakkında yaptığı araştırmalarla bilinen McDermott, vacip-mümkün ayrımının kullanımını, Şeyh Müfîd'e ait bir eserin (*Nüket İ'tikâdiyye*) aidiyeti noktasında kıstas kabul etmekte ve Allah dışındaki varlıkların "mümkün varlık" olarak isimlendirilmesinin kelâma Gazâlî ile girdiğini düşünmektedir. Bk. McDermott, Martin J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1986, ss. 42-43. Ancak burada şunu belirtmeliyiz ki, Allah dışındaki varlıkların "mümkün varlıklar" olarak nitelendirilmesi Şeyh Müfîd'in zamanındaki mu'tezilî yazında mevcuttur. Ayrıca McDermott, ilginç bir şekilde ayrımın kelâmda değil felsefede bulunduğunu göstermek için Fârâbî'nin *'Uyûn*'unu kullanmaktadır.

[52] Bir üç kavramın mantıkî çerçevede bir arada değerlendirildiği bir Fârâbî metni için bk. Fârâbî, Ebû Nasr, *en-Nüket fî Mâ Yesihhu ve Mâ Lâ Yesihhu min Ahkâmi'n-Nücûm*, *el-Mecmû'* içinde, Kahire: Matbaatü's-Se'âde 1907, s. 80.

[53] Bk. Fârâbî, Ebû Nasr, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâb Aristûtâlîs fi'l-'İbâre* (nşr. Wilhelm Kutsch&Stanley Marrow), Beyrut: Dâru'l-Meşrik 1986, s. 164: "Mevcutlar, *evvelî* olarak birçok karşıtlıklara (*mütekâbilât*) bölünebilirler: Bunlardan bir tanesi, kuvve-fiil karşıtlığıdır. Buna göre, bilfiil olan *zarurî*, bilkuvve olan da *mümkündür*". Burada Fârâbî'nin bu açıklamaları, Aristoteles'in metnine şerh olarak yaptığını gözden kaçırmamak gerekir. Fârâbî'nin varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırdığı başka bir yer için bk. Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Mantıkiyyât* (nşr. M. T. Dânişpejûh), Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Mar'aşî 1988, III, s. 435: "... el-mevcûd 'alâ *vâcibi'l-vücûd* ve *mümkini'l-vücûd*...".
Diğer taraftan Fârâbî'nin zorunlu varlık anlayışında kelâmcılarla olan bir diğer paralellik de zorunluluğu, varlığın ezelden ebede devamlı olması şeklinde anlamasıdır (Kaya,

Bir tarihlendirme yapmak gerekirse, ontolojik plandaki ayrımı net olarak İbn Sînâ'daki şekliyle, şimdilik Fârâbî'ye kadar götürmek mümkün olmasa da, *vâcib* ve *vâcibü'l-vücûd* kavramının varlıkların geneli hakkında bir ayrım güdülerek Allah için kullanılmaya başlanması İbn Sînâ'dan önce ve hicri dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren yaygınlık kazanmıştır.[54] İbn Sînâ'dan daha önce eser telif etmiş olan Ebu'l-Hasen 'Âmirî (v. 381) insan aklının bütün şeyler hakkında verdiği hükümlerin vacip, mümkün ve mümteni olarak üç başlığa ayrıldığını aktarır.[55] Bu noktada 'Âmirî kendinden önceki geleneği tekrarlamakta ve mantıki bir sınıflandırma yapmaktadır. Ancak 'Âmirî bu mantıki kategoriyi ontolojik seviyeye de taşıyarak *vâcibü'l-vücûd* olanın Allah olduğunu ifade etmektedir.[56]

Vacip-mümkün ayrımını müteahhirin kelâmında yaygınlaştığı şekilde kullanan hicrî dördüncü yüzyıl âlimlerinden biri de *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* sahibi Râgıb İsfehânî'dir (v. V. Asrın başları).[57] "Allah'ın varlığı ve *Vâcibü'l-Vücûd* Oluşu" başlığı altında Allah hakkında varlığın, yokluğun (*'adem*) mukabilinde kullanıldığını, vacibin anlamının ise "aksinin düşünülmesi imkânsız olan şey" olduğunu belirtir. İsfehânî, vacibi tanımlarken yine mantıkî anlamlardan hareket etmektedir. Vacibi *vâcib lâ li-zâtihi* ve *vâcib li-ğayrihî* diye ikiye ayıran İsfehânî, birinciye dördün varlığının iki ile ikinin toplamına dayanmasını, ikinciye ise Allah'ın varlığını örnek olarak verir. Allah, var olmasın-

İmkân, ss. 84 vd; özellikle s. 86 [dipnot 26]). İbn Sînâ da vacibin anlamının açıkça varlığın devam etmesi (*devâmü'l-vücûd*) demek olduğunu söyler: İbn Sînâ, *Necât*, s. 29. Daha sonra görülebileceği gibi, Aristoteles külliyatından esinlenen bu anlayışa, Eş'arî'nin döneminden başlamak üzere kelâmcılar da iştirak edecek ve bunu kadîm sıfatını izah ederken kullanacaklardır.

[54] "İbn Sînâ ve Kelâm" başlığındaki birinci bölümde İbn Sînâ'nın kelâmcılara yazdığı mektupta bahsedilen şahsın "Zorunlu Varlık" kavramından haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Bu, İbn Sînâ'nın kendi felsefi sisteminin merkezine oturtacağı kavramın kendinden önce de kullanıldığına aslında yeter kanıttır. Yine kaynaklar İbn Sînâ'nın kendisinden mantık tahsil ettiğini otobiyografisinde belirttiği (bk. İbn Sînâ, *Sîretü'ş-Şeyh er-Reîs* (nşr. William E. Gohlman), *The Life of Ibn Sînâ* içinde, New York: State University of New York Press 1974, s. 20) Ebû Abdillah Nâtilî'ye ilahiyat bahisleriyle ilgili *vâcibü'l-vücûd* hakkında bir risale atfederler. Bk. Beyhakî, Zahîrüddin Ali b. Zeyd, *Târîhu Hukemâi'l-İslâm=Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme* (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye 1996, s. 48.

[55] 'Âmirî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbü't-Takrîr*, s. 304.

[56] 'Âmirî, *a.g.e.*, s. 305: "*el-vâcibü'l-vücûd bi'z-zât hüve el-mevcûd el-hakk, a'nî el-Ehadd el-Ferd celle rabbünâ*".

[57] İsfehânî'nin yaşadığı dönem ve vefat tarihi hakkındaki tartışmalar için bk. Kara, Ömer, "Râgıb el-İsfahânî", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, ss. 398-401.

da kendisine varlık verecek bir başka varlığa muhtaç değildir; bu nedenle de ezelîdir.[58]

Aynı asırda ontolojik vacip-mümkin ayrımına açıkça işaret eden bir başka müellif de bilimler tasnifine dair *Mefâtîhu'l-'Ulûm*'un yazarı Hârezmî'dir (v. 387). Eserinin ilahiyatla (*el-'ilm el-ilâhî*) ilgili kısmında Allah'ın âlemin var edicisi ve ilk illeti olduğunu ifade ettikten sonra, O'nun *vâcibü'l-vücûd* olduğunu, diğer tüm varlıkların da *mümkinetü'l-vücûd* olduklarını söyler.[59] O dönemde kullanılan teknik tabirleri izah etmek üzere bir başvuru kitabı olarak tasarlanan bu kitap,[60] vacip-mümkün ayrımının ilk ortaya çıktığı zamanda taşıdığı mantıksal anlama ek olarak ontolojik planda da kabul edildiğini göstermektedir.[61]

Öyle görünüyor ki, *vâcibü'l-vücûd* lafzının Allah için kullanılmasına Aristoteles'ten yapılan tercüme ve şerhlerin kaynaklık etmesi, deyim yerindeyse "manevî tevâtür"e yaklaşan bir derecede, kuvvetle muhtemel bir olgudur. Vacibi bu anlamda ilk olarak eserlerinde yaygınlaştıran ve İbn Sînâ'dan önce gelen Amirî, Râgıb İsfehânî ve Hârezmî gibi yazarların Arapça Aristoteles literatüründen haberdar oldukları ve bunlardan nakiller yaptıkları bilinmektedir. Öte yandan bu yargıyı destekleyen diğer bir husus da, kelâmcıların ve mezhepler tarihçilerinin ontolojik anlamdaki vacip-mümkün ayrımını bizzat Aristoteles'in kendisine izafe etmeleridir. Kuşkusuz bu yöndeki en göze çarpan kaynak Şehristânî'nin (v. 548) *el-Milel ve'n-Nihal*'idir. Şehristânî, Aristoteles'e atfedilen Esolocya'nın (*Kitâbü Esûlûcyâ min Harfi'l-Lâm*') Themistius (*Sâmsâtyûs*) şer-

[58] İsfehânî, Râgıb, *el-İ'tikâdât* (nşr. Şemrân el-'Ucelî), Beyrut: Müessesetü'l-Eşref 1988, ss. 56-57. Krş. a.mlf, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Seyyid Geylânî), Kahire: Matba'atü Mustafa Bâbî el-Halebî, 1961, s. 512 ("ve-ce-be" md.). *El-İ'tikâdât*'taki bölümün bir incelemesi için bk. Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Methapysics in Context*, s. 241 vd; Kaya, Cüneyt, *İmkân*, ss. 154 vd.

[59] Hârezmî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Kâtib, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye ts., s. 81.

[60] Bk. Kutluer, İlhan, "Bir Bürokratın Gözüyle Kelâm ve Felsefe", *Akıl ve İtikad* içinde, İstanbul: İz Yayıncılık 1998, s. 216.

[61] Allah'ın zorunlu varlık olduğu fikri hicrî dördüncü yüzyıl literatüründe yalnızca Aristoteles'e atfedilen bir fikir değildir. Ebu'l-Hasen 'Âmirî, Empedokles'e şu şekilde bir görüş atfetmektedir: "Allah'ın varlığı diğer varlıkların varlığına benzemez; diğer varlıklar "imkânî bir varlıkla" bulunuyorlar iken, Allah'ın zâtı ise *vâcibü'l-vücûd*'dur": 'Âmirî, Ebu'l-Hasen, *el-Emed 'ala'l-Ebed* (nşr. E.K. Rowson), Beyrut: Dârü'l-Kindî 1979, s. 78; Goodman, *Avicenna*, s. 51. Allah'ın, varlığının zorunlu olmasıyla diğer varlıklardan ayrıldığı fikri, o dönemde hem felsefî hem de kelâmî literatürde yerleşecek bir nosyondur. Allah'ı "zorunlu varlık" olarak niteleyen diğer İbn Sînâ öncesi metinler için bk. Wisnovsky, "The Avicennian Turn", ss. 84 vd.

hinden naklen,[62] *vâcibü'l-vücûd* olan ilk hareket ettiricinin ispatına yönelik ifadeler aktarır. Buna göre her hareket eden şeyin bir hareket ettiricisi vardır ve tüm hareketler, kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettiriciye (*muharrik*) varmak durumundadır. İlk hareket ettiricide bilkuvve bir manânın olması söz konusu olamaz; o bilfiil olmak durumundadır. Varlığı mümkün olan (*câiz vücûduhû*) her şeyin tabiatında bilkuvvelik vardır. Bu imkân ve cevaz hali ise, bir *vâcibü'l-vücûda* ihtiyaç hisseder. Varlığı zorunlu olan, varlığını başka bir şeyden almaya ihtiyaç hissetmeyendir.[63] Yine Fahruddin Râzî (v. 606) de mezhepler tarihiyle ilgili kaleme aldığı *er-Riyâzü'l-Münika*'sında Aristoteles ve takipçilerine âlemin zâtı itibarıyla mümkün, başkası dolayısıyla vacip (*vâcib bi-ğayrih*) olduğu görüşünü izafe ettikten sonra, onlara göre mümkünlerin bir ihtiyaç silsilesi içerisinde varlığı zorunlu olan bir mevcuda dayanması gerektiğini, Şehristânî'nin yaptığı gibi Allah'ın varlığının kanıtlanmasına yönelik olarak aktarır.[64]

Bu alıntılardan çıkarılabilecek sonuç şudur: Kelâmcılar, ontolojik anlamdaki vacip-mümkün ayrımını ve bunun bir sonucu olarak görülen Allah'ın varlığını kanıtlamadaki imkân delilini, sadece Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflarla ilişkilendirerek değil, bizzat Aristoteles'in kendisine ait olduğunu farz ederek kullanmışlardır. Bu durumun, pratikte bir değişikliğe yol açması beklenmemelidir; ama kelâmın felsefeyle ilişkisinin mahiyeti açısından, kelâmın Aristoteles'in temsil ettiği felsefeyi baştan reddedici bir tavırla bir kenara itmeyip, bir şekilde özümseme gayreti içerisinde olduğu tespiti yapılabilir.

İslam dünyasında Aristoteles'in ve takipçilerinin eserlerinin yaygınlık kazanmaya başlamasından sonra –ki bu bir tarih ver-

[62] Burada bir hatırlatma yapmak gerekirse, eğer Şehristânî'nin kastettiği, yukarıda incelenen Themistius'un Lambda şerhi ise, elimizde bulunan A. Bedevî'nin neşrettiği metinde vücup ve imkân kavramları olmamasına rağmen, benzer ibarelere rastlanmaktadır (bk. yukarıda). Krş. Themistius, s. 13: "... ilk ilkenin doğasında bilkuvvelik bulunamaz; çünkü öyle olsa, onu fiil haline çıkaracak bilfiil olan başka bir ilkeye ihtiyaç duyardı. (...) kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricinin varlığından şaşmamak gerekir; çünkü maşuk olan her şey böyledir...". Bu nedenle Şehristânî'nin metnindeki vücup ve imkân kavramının Şehristânî'nin kendisinin eklemiş olması mümkündür. Ancak burada Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının, "vücup-imkân" ve "bilfiil-bilkuvve" ayrımları arasında özdeşlik gördüklerini hatırlamak gerekir. Erken bir örnek için mesela bk. Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, I, 116: "iz el-kuvve leyset şey'en gayra'l-imkân".

[63] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. Emir Ali Mühennâ, Ali Hasan Fâ'ûr), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1993, s. 445.

[64] Râzî, *Riyâz*, s. 86.

mek gerekirse hicrî dördüncü asrın başlarından itibarendir-, Aristoteles metinlerindeki "zorunlu varlık/mümkün varlık" mefhumları, kelâmcılar tarafından kendi düşünce sistemleri içerisine tatbik edilmeye başlandı. Klasik kelâmın Allah'ı tavsif etmede en merkezde bulunan kavramı, hiç şüphesiz O'nun yaratıcı yönüne işarette bulunan, *sâni'*, *hâlik*, *bârî* gibi sıfatlardır ki bu sıfatlar Kur'ân'ın ortaya koyduğu dünya görüşü çerçevesinde şekillenen, daha doğrusu Kur'ân menşeli kavramlardı. Bu sıfatlara sahip olan varlığın bir başlangıcının olmaması gerektiği, doğal olarak peşinen kabul edilmiş bir durumdu. Bu bağlamda, kelâmın tanrı tasavvurunun Allah'ın "yaratıcı" olmasından, "evvelinin olmaması"na (*kadîm*) doğru evrilmesi, bu tasavvurun Allah dışında ezelî varlığın/varlıkların olduğu düşüncesini savunan diğer anlayışlarla karşılaşmasından sonra olabilir. Allah'ın yegâne kadîm olduğunu vurgulamak öyle bir noktaya gelmiştir ki, klasik metinlerde ilâhî zâttan "*Kadîm Te'âlâ*" şeklinde bahsedilir olmuştur.[65]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, hicrî III. asrın sonları ve IV. asrın ilk yarılarından itibaren, mu'tezilî ve eş'arî kelâmcılar Allah'ın

[65] Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 178; a. mlf., *el-Muğnî*, bir çok yer; Nîsâbûrî, Ebû Reşîd, *Fi't-Tevhîd* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme ts., s. 138; Şerif Mürtezâ, *Emâlî el-Mürtezâ* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm), Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye 2004, I, s. 5; Cüveynî, *Şâmil*, s. 412; Gazâlî, *İktisâd*, s. 29; Hımmasî Râzî, Sedîdüddîn, *el-Munkiz mine't-Taklîd I-II*, Kum: Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî 1412/1992, I, s. 41. Kadîm sıfatının merkezîliği hakkında bk. Frank, "Kalam and Philosophy", s. 75 ve burada gönderme yapılan yerler.
Her ne kadar kadîm-hâdis ayrımının kelâmın klasik dönemindeki genel dünya görüşünü yansıttığı belirtilse de, aslında Allah'ın kadîm olarak isimlendirilmesi konusunda ilk dönem kelâmcıları arasında birtakım ihtilafların olduğunu kaynaklar belirtmektedir. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 180. Ancak klasik dönemde, Allah'ın yegâne ezelî varlık oluşu, tüm felsefî akidelere karşı desteklenen bir tavır olmuştur. Kadîm sıfatının mahiyeti hakkındaki çeşitli görüşler içinde çalışmamız açısından dikkat çekeni, Ebû Alî Cübbâî'nin kadîm sıfatını Allah'ın zâtı ile özdeşleştirmesidir. Cübbâî'ye göre kadîm varlık "ilah"ın kendisidir; kadîmlik de O'nun en kendine has vasfıdır (*ehassü evsâfihî*). Basra Mu'tezile'sinin genel bir ilkesine göre, bir şeye en husûsî vasıfta ortak olan, o şeye tüm vasıflarda ortak olmuş sayılır ("*inne külle zâteyn icteme'â fi'l-ehass, yelzem ictimâ'uhâ fî külli'l-evsâf*"; Cüveynî, *Şâmil*'in birçok yerinde Behşemiyye'yi bu ilkelerinden dolayı eleştirmektedir). Öyleyse Allah'a kadîm olma vasfında bir şeyin ortak olması, ilahlıkta ortaklarının bulunması anlamına gelecektir: Cüveynî, *Şâmil*, s. 131; 252; 576; krş. Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 244. Mu'tezilî literatürde bu kaidenin geçtiği örnek bir yer: Buthânî, Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyn (v. 424), *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl* (*Basran Mutazilite Theology: Abu Ali Muhammad b. Khallad's Kitab al-Usul and Its Reception* başlığıyla) (ed. C. Adang vd.), Leiden: Brill 2011, s. 72: "İnne'l-iştirâk fî sıfatin min sıfâti'z-zât yûcibü el-iştirâk fî cemî' es-sıfât ez-zâtiyye".
Cübbâî'nin, kadîmlik vasfını Tanrılıkla bir tutarak, Allah dışında kadîm varlıklar öngören düşüncelere karşı kelâmın temsil ettiği en sert tepkiyi verdiği söylenebilir. Onun bu tavrı aslında, felsefecilere karşı klasik teolojik tavrın bir adım öteye götürülmesidir. Gazâlî'nin de *Tehâfüt*'de *hudûs* prensibini bu denli katı muhafaza ederek filozofları tekfir etmesi, bu tavrın bir devamı niteliğinde olacaktır.

varlığının zorunlu olması (*vücûb/zarûret/ıztırâr*) fikrini, kelâmın *kadîm* sıfatı çerçevesinde değerlendirmeye başladılar.[66] Yukarıda görüldüğü şekliyle sadece epistemolojik planda değil, ontolojik planda da vacip-mümkün/caiz ayrımının dönemin kelâm eserleri içerisinde kullanıldığı tespit edilebilmektedir.[67] Bu meyanda "zorunlu varlık" kavramının, birbirinin çağdaşı olan Kâdî Abdülcebbâr ve Bakıllânî'de yaygınlık kazandığı görülmektedir. Hatta Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin, diğer varlıklardaki cevaz durumuna karşı, Yaratıcı'nın varlığının zorunlu olduğu şeklinde görüşler beyan ettiği, takipçilerinin eserlerinden tespit edebilmektedir.[68]

Eş'arî'ye bu şekilde bir görüş atfeden pasajda, eserinde ona sıklıkla "şeyhimiz" (*şeyhunâ*) deyimiyle atıf yapan Cüveynî, kadîm olan varlığın yok olamayacağına yönelik bölümde şöyle demektedir:

> Şeyhimiz [Eş'arî] –Allah ondan râzı olsun– yukarıda genişçe aktardığımız delile nazaran daha veciz bir delil sunmaktadır ki buna göre, Kadîm olanın varlığını gerektirici (*muktezî*) bir şey yoktur. Gerektiricisi olmayan her şey sabit ve *zorunlu*dur (*vâcib*). Öyleyse, kadîmin varlığının zorunlu (*vücûbu'l-vücûd*) olduğu ortaya çıkmıştır; çünkü onun varlığı birçok seçenek içerisinden tercih edilmiş (=*hâssu'l-vücûd*) olsaydı, bir tercih ediciye (*muhassıs*) ihtiyaç

[66] Kadîm sıfatım, varlığın zorunlu olmasıyla ilişkilendiren örnek metinler için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 175; Buthânî, *Ziyâdât*, ss. 41-42; 44: Kadîm, zorunlu varlıktır; aksi olsa kendisini varlığa çıkaracak bir *mûcid*'e ihtiyaç duyar (Buthânî burada, Ebû Ali ile Ebû Hâşim taraftarları arasında zorunlu varlık hakkındaki bir tartışmayı aktarır); Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 20: Kadîm zorunlu varlıktır; çünkü eğer bir vakitte yokluğu mümkün olsa, diğer vakit için de aynısı söz konusu olur. Böylece kadimlik ortadan kalkar. Diğer yerler için bk. Frank, "Kalam and Philosophy", ss. 74 vd.; Wisnovsky, "The Avicennian Turn", ss. 65-100.
Allah'ı vacip olarak isimlendirmeyi dini cevaz açısından tartışan bir metin için bk. Ek metin IV.

[67] Temel olarak Allah'ın vacip, diğer varlıkların mümkün/caiz kategorisinde olduğuna değinen kelâm metinleri için bk. Buthânî (v. 424), *Ziyâdât*, s. 73: "Kadîm [olan Allah] bizden farklıdır; çünkü o *vâcibü'l-vücûd*'dur; s. 249: "Allah'ın varlığı bizim varlığımızdan farklıdır; çünkü O'nun varlığı vacip iken (*vücûdehû vâcib*), bizim varlığımız caizdir."

[68] Eş'arîlik hakkında derinlikli araştırmalar ortaya koyan Richard Frank'ın, "The Non-Existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching" [Klasik Eş'arî Öğretisinde Madum ve Mümkün] isimli makalesi, Allah'ın kudret ve ilmine konu olması dolayısıyla mümkünün tabiatı üzerine yoğunlaşmakta ve bu bağlamda konunun farklı yönlerini incelemekte iken, Eş'arî ve takipçileri tarafından Allah'ın zorunlu varlık şeklinde isimlendirilmesi hususuna değinmemektedir. Frank bir başka makalesinde ise Allah'ın zâtı açısından zorunlu varlık kavramını eş'arî gelenek içinde değerlendirmekte ve konunun farkında olduğunu ihsas ettirmektedir. Bk. Frank, "Kalam and Philosophy", s. 88 (dipnot: 18). Ancak Cüveynî'nin *Şâmil*'inin dikkatli bir okumasını yapacak olan araştırmacıların daha fazla ilgisini hak eden bu konu, ilginç bir şekilde Eş'arî ve düşüncesine yoğunlaşan araştırmacılar tarafından gözden kaçırılmaktadır.

duyacaktı. Varlığı zorunlu olan için böyle bir tercih durumu söz konusu değildir.[69]

Klasik eş'arî düşüncesinde, felsefî anlayıştaki imkân kavramına paralel şekilde, akıl planında bir şeyin ve o şeyin zıttının takdir edilmesinin aynı anda eşit olması durumu (=*imkân/cevâz*), kadîm bir varlığa nispet edilemeyecek bir şeydir. Bu noktada, Eş'arî kelâmcılar, kesinlikle mantıkî bir düzlemden hareket etmektedirler. İşte tam bu anlamda kadîm varlık, yani Allah, yokluğunun varsayılamayışı anlamında varlığı zorunlu olan varlıktır. Cüveynî'nin ifadesiyle, "Eş'arî önderlerin (*eimme*) "kadîm, varlığı zorunlu olan (*vâcib vücûduhû*), hâdis ise varlığı mümkün olandır (*câiz vücûduhû*), şeklindeki ayrımlarının anlamı budur" ve bu ayrım, Bâkıllânî'nin de veciz bir şekilde ifade edeceği gibi, klâsik imkân delilinin de çıkış noktasıdır.[70]

Eş'arî'nin kadîm varlığın zorunlu olmasına yönelik görüşlerini Bakıllânî gibi takipçilerinin devam ettirmesi, İbn Sinâ'nın yaşadığı asırda kelâmcıların çoktan zorunlu varlık kavramını özümsemiş olduklarını ortaya koymaktadır. Bâkıllânî ilgili anlayışı şöyle özetler: Eğer var olduğu halde kadîme yokluk ilişmesi mümkün olsa, zâtına bazen yokluğun, bazen de varlığın ilişmesi mümkün olurdu. Bu nedenle de kadîm olan Allah'ın zâtı, varlıklarına hem yokluk, hem de varlık ilişmesi mümkün olan diğer mevcudata benzerdi.[71] Açıktır ki Bâkıllânî bu ifadeleriyle, "isim vermeden" mümkün kavramına atıf yapmakta ve ontolojik plandaki vacip-mümkün ayrımını ortaya koymaktadır.

Öte yandan, cevherlerin baki olduklarını kabul eden ve bu anlamda cevherlerin varlıklarının zorunlu olması durumunu uzak görmeyen mu'tezili anlayışa karşı, beka görüşünü savunmayan Eş'arîlerin, zorunlu varlık kavramını daha kolay sistemlerine

[69] Cüveynî, *Şâmil*, s. 197; İbnü'l-Emîr (v. 726), *el-Kâmil fi'htisâri'ş-Şâmil* (nşr. Cemâl Abdünnâsır Abdülmun'im), Kahire: Dârü's-Selâm 2010, s. 213. İbnü'l-Emîr aynı yeri "eğer *câiz* olsa bir muhassise ihtiyaç duyardı..." şeklinde ifade etmektedir.

[70] Cüveynî, *Şâmil*, ss. 540 vd. Wisnovsky de bu *Şâmil*'deki bu pasajı alıntılar: Wisnovsky, "The Avicennian Turn", s. 91.

[71] Bâkıllânî, Ebû Bekr, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1987, ss. 49-50. Bâkıllânî'nin *vücûbü'l-vücûd* kavramını açıkça kullandığı başka bir kelâm metni olan *Hidâye*'den bazı alıntılar için bk. Schmidtke, Sabine, "Early Asharite Theology Abu Bakr al-Baqillani (d. 403/1013) and His *Hidayat al-Mustarshidin*", *Bulletin d'Etudes Orientales* 60 (2011), s. 51: "... iz kâne el-vücûd vâciben lehû..."; s. 57: "le-sâvet el-Kadîm sübhânehû fî vücûbi'l-vücûd lehû..."; s. 59: "... en yekûn el-kadîm el-vâcibe lehû el-vücûd el-müstağnî 'ani'l-mücid...".

adapte etmeleri beklenir. Nitekim Eş'arî de, yukarıda alıntılanan yerde, kadîm olana yokluğun arız olamayacağı bağlamında varlığın zorunlu olması durumuna işaret etmektedir. Yani kadîm, her zaman zorunlu olarak zaten vardır. Aynı yerde görüldüğü üzere Eş'arî, varlığın zorunlu olması karşısına varlığın bir vakitte tercih edilmiş olmasını (*yetehassas bi vaktin dûne vakt*) koymaktadır. Eş'arî'nin takipçisi olan Cüveynî bu pasajın hemen akabinde, söz konusu açıklama tarzının Mu'tezile'nin ilkelerine göre geçerli olamayacağını söylemektedir. Çünkü onlara göre yokluğun bir şeye erişmesi ancak o şeyin zıttının ortaya çıkmasıyla mümkündür; şeyler için varlıklarını devam ettirmede bir zorunluluk hali zaten vardır. Cüveynî'nin demek istediği şudur ki, Mu'tezile, Allah'ın kıdeminin devam etmesi noktasında *vücûb* kavramını kullanamayacaktır; çünkü onlar cevherlere de vücup vasfı atfetmektedirler. İbn Sînâ'nın da Mu'tezile'yi eleştirdiği bu noktada sünnî kelâm aslında, vücubun Allah'a has kılınması açısından bu konu özelinde daha tutarlı bir yerde durmaktadır.

Eş'arî gelenekteki zorunlu varlık hakkındaki bu incelemeleri, çağdaş mu'tezilî literatürde de takip etmek mümkündür: Bâkıllânî'nin mu'tezilî çağdaşı Kâdî Abdülcebbar'ın temel eseri *Muğnî*'de, varlığın zorunlu olması durumunun Allah'a özel olup olmadığını tartıştığı yerler, aslında bu bağlamdan hareket etmektedir. O, "cevherlerin fenâsı" bahsinde "cevherlerin fani olmaları gerekir; aksi takdirde varlıklarının zorunlu olması (*vücûbi vücûdih*) ve kendilerine yokluk ilişmemesi durumu ortaya çıkar; bu da onları Kadîm olan Allahla eş kılar" şeklindeki itiraza şu şekilde cevap verir: Kadîm olan Allah'ı başka varlıklardan ayıran onun kadîm olmasıdır. Bu ise onun zâtı için varlığın bir illet ve faile ihtiyaç duymaksızın gerçekleşmesi demektir. Cevherlerin *gelecekte* (*fi'l-müstakbel*) *varlığı zorunlu olsa bile*, bu onların bir failden müstağni kalacak şekilde zorunlu varlığa sahip olmaları anlamına gelmez. Bu yönüyle onlar, kadîm olan Allah gibi olmazlar."[72] Bir başka ifadeyle de "cevherlerin varlıkları zorunlu sayılsa bile, bu onları [ilk başta varlığa gelirken] varlıklarında bir *mûcide* muhtaç olmaktan hali kılmaz."[73]

[72] Kadı Abdülcebbar, *Muğnî* XI, s. 432.
[73] Kadı Abdülcebbar, a. yer.

Öyleyse Kâdî Abdülcebbâr, varlığın zorunlu olmasını bu bağlamda Allah'a özel kılmamakta, cevherlerin de kendi varlıklarını devam ettirmelerinde böyle bir özellikle vasıflanmalarında bir sakınca görmemektedir. Metninden anlaşıldığı gibi, Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın diğer varlıklardan, varlığının zorunlu olmasıyla ayrıldığı düşüncesinin, mu'tezilî kelâmın cevherlerin bekâsı anlayışıyla ilk planda zıt düşeceği olgusuna dikkat çekmektedir. Esasında Abdülcebbâr, diğer çağdaşları olan kelâmcılar gibi kadîm varlığı, varlığın zorunlu olması (*fe-vûcûduhû vâcibün*) planında ele alır. Ona göre Allah'ın varlığının zorunlu olması durumu, bütün zamanlar için geçerlidir; bunun aksine bir vakitte yokluğun erişmesi mümkün olan şeyler, kadîm olamazlar. Onlar hâdis varlıklar kapsamındadırlar.[74] Görülmektedir ki Kâdî'nin düşüncesinde zorunlu varlık açıkça Allah'ın zâtına tekabül etmekte, hâdisler de mümkün varlık dairesi içerisine girmektedir. Bu noktada o, Cüveynî'nin daha sonradan getireceği eleştiriye, Allah'ın zorunlu olarak var olmasının, cevherlerdeki "kısmî" zorunluluk halinden farklı olacağı açıklamasıyla cevap vermiş olmaktadır. Çünkü mutlak olarak zorunlu varlık, ona göre, yine Allah Teâlâ'dır.

Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi kelâmi eserlerin sistematik olgunluğa eriştiği bir dönemden sonra Cüveynî'nin zamanına gelindiğinde artık, Allah'ın zorunlu varlık olarak addedilmesi, sadece eş'arî ve mu'tezilî kelâmında kabul edilen bir anlayış değildir; ona göre bir yaratıcıyı kabul eden herkes (*müsbitî es-Sâni'*) Allah'ın varlığının zorunlu olduğu (*vücûb vücûdih*) noktasında birleşmektedir.[75] Cüveynî'nin düşüncesinde klasik kelâmdaki hâdis-kadîm ayrımı da aslında, mümkün-zorunlu ayrımına tekabül etmektedir. Çünkü onun deyimiyle, hâdis olan şeylerin varlıklarının aynı zamanda caiz olduğuna hükmetmek ve varlığın zorunlu olması durumunu (*vücûb el-vücûd*) yalnızca Allah'a özel kılmak, klasik eş'arî ontolojisinin temel prensiplerindendir

[74] Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, ss. 175-176. Aynı dönemdeki mu'tezilî literatürde, varlığın zorunlu olması (*vücûbü'l-vücûd*) durumuna değinilen yakın bir bağlam için bk. Buthânî, *Ziyâdât*, s. 254: "İkinci anda baki olmayan şeyin yokluğu zorunludur (*yecibü 'ademüh*). Yokluğu zorunlu olan şey, bu durumdan ötürü kudrete konu olmaz. Varlığı zorunlu olanın ise, kudretten müstağni olması daha makbuldür. Bekâ halinde kalan şey, zorunlu varlıktır (*vâcibü'l-vücûd*)."

[75] Cüveynî, *Şâmil*, s. 609. Cüveynî, Allah'ın zâtına "varlık" ya da "yokluk" vasıflarının yüklemekten çekinen Bâtınîleri ve Zındıkları bu grubun dışında bırakmaktadır.

ve bunu kabul etmemek, bu prensipleri yıkma (*hedm el-usûl*) anlamına gelecektir.[76]

Tekrar vurgulamak gerekirse, Cüveynî'de kelâmın varlık anlayışının belirlenmesi açısından önemli olan diğer bir nokta, onun açıkça klasik kelâmın kadîm-hâdis ayrımını vacip-mümkün/caiz ayrımıyla özdeşleştirmesidir. Burada aceleyle, Cüveynî'nin felsefe etkisiyle böyle bir tavır aldığına varmak yanlış olacaktır. Çünkü o, bunu yaparken Eş'arî ve Bâkıllânî gibi otoritelerde görülen, klasik kelâmın dinamiklerini harekete geçirmektedir: Cüveynî, klasik kelâmî nosyona uyarak varlıkların zorunlu olarak kadîm ve hâdis şeklinde ikiye ayrıldığını belirtir.[77] Ancak onun zihninde, Allah'ı zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*), diğer hâdisleri de mümkün varlık (*câizü'l-vücûd*) olarak görmek,[78] yine genel varlık anlayışı açısından geçerli bir yaklaşımdır. Çünkü cevaz/imkân vasfının hudûs ile "atbaşı gitmesinin" önemli bir sebebi, hâdisin varlığa gelişte felsefecilerin iddia ettikleri gibi vacip değil caiz olmasıdır. Vacip olan bir şey, bir tahsis ediciye ihtiyaç duymayan şey demektir. Hâdis varlıklar özellikle varlığa gelişlerinde bir *muhassise* ihtiyaç duyduklarından ötürü, aynı zamanda mümkün/caiz varlıklardır da.[79]

Böylece kelâmın ana ekollerinin sistemleşme süreçlerini tamamladığı hicrî dördüncü asırdan, İbn Sînâ felsefesinin kelâm tarafından ilk defa açıkça değerlendirilmeye tabi tutulduğu Gazâlî'ye kadarki süreçte, Allah'ın varlığının zorunlu olduğu fikri, kelâm sistematiği içerisinde oturmuş bir düşüncedir. Bu bağlamda ilgili dönem içerisinde, yukarıda sözedilen kaynaklara ek olarak, Allah'tan zorunlu varlık olarak bahseden birçok kaynağı tespit etmek mümkündür.[80] Bu durumun İbn Sînâ'nın kelâma etkisi-

[76] Cüveynî, *a.g.e.*, s. 535. Ayrıca bk. s. 540.
[77] Cüveynî, *a.g.e.*, s. 139; 140.
[78] Cüveynî, *a.g.e.*, s. 256.
[79] Cüveynî, *a.g.e.*, ss. 264-268.
[80] Şerîf Mürtezâ, *Zahîre*, s. 144; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Mesâ'il Kelâmiyye, er-Resâ'ilü'l-'Aşr* içinde (nşr. Muhammed Vâizzâde Horasânî), Tahran: İntişârât-ı İslâmî 1363, s. 93: "Allah, zâtı gereği (*lizâtih*) varlığı zorunlu olandır; bunun anlamı, var oluşunda başka bir şeye ihtiyaç duymaması ve yokluğun kendine ilişmemesidir"; İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer (v. 471), *et-Tebsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırkati'n-Nâciye 'ani'l-Firaki'l-Hâlikîn* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire: Matbaatü'l-Envâr 1940, s. 92: "Kadîm, bâtıl olmaz; çünkü zâtın, kendi için vacip bir vasıftan ayrılması mümkün değildir. *Vâcibü'l-vücûd*, *câizü'l-vücûd* olmayacağı gibi, aksi de olmaz". Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tebsıratü'l-Edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2004, I, s. 83: "Kadimin varlığının zorunlu olması (*vâcibü'l-vücûd*) olması gerekir; eğer öyle olmazsa varlığı caiz veya imkânsız

ni inceleyen bu çalışmanın konusu açısından önemi, Gazâlî'nin, İbn Sînâ felsefesini incelemeden önce de vücup ve imkân kavramlarından ve bunlar hakkındaki tartışmalardan kelâmî gelenek içerisinde haberdar olduğu gerçeğidir. Bu değerlendirme çerçevesinde, vacip-mümkün ayrımı konusunu Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazâlî'de farklı bir boyuta taşıyan husus, Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın temsil ettiği ve eserleriyle bir sisteme oturttuğu felsefeyi, *Mekâsidu'l-Felâsife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* gibi yazdığı müstakil eserlerle açıkça karşısına alan ve değerlendiren ilk kelâmcı olmasıdır. Gazâlî'den itibaren kelâmcıların ele aldıkları felsefe, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu felsefe olacaktır.

Gazâlî'nin, filozofların görüşlerini çürütmek amacıyla çıktığı zihni yolculukta kaydettiği aşamaları başlıca üç kısma ayırmak mümkündür: Bunlardan birincisinde Gazâlî, filozofların görüşlerini İhvân-ı Safâ risaleleri, Farâbî ve İbn Sînâ'nın kitapları çerçevesinde incelemiş ve onların maksatlarını özetleyen *Mekâsidü'l-Felâsife*'yi telif etmiştir. Bu aşamada her ne kadar Gazâlî'nin felsefe okumalarında tek bir yazarla sınırlandırılamayacak çeşitli kaynaklardan yararlandığı kaçınılmaz bir durum ise de, kendisine kadar gelen felsefî birikimi değerlendirmede kabul ettiği otoriteler Farâbî ve İbn Sînâ, ama özellikle İbn Sînâ'dır.[81] Gazâlî, ikinci aşamada felsefecilerin görüşlerini çürütmek amacıyla *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi kaleme alır. Ancak bu eserin çeşitli yerlerinde de belirttiği gibi *Tehâfüt*, ilahiyat sahasında gerçek bilgileri ortaya koyınayı amaçlamamakta, sadece filozofların iddialarını çürütmeyi meslek edinmektedir. Bu nedenle, eserin karakteri, Gazâlî'nin de kabul ettiği gibi *burhânî* değil, *ilzâmî*dir.[82] Böylece Gazâlî, üçüncü aşamada gerçek kelâmî

olurdu...". Bu bağlamda, hicrî beşinci asrın başlarında yaşamış olan, mu'tezilî ve felsefî eğilimleri bünyesinde birleştiren ilgi çekiçi bir düşünür olan Sa'îd b. Dâdhürmüz'ün metinleri için bk. *Metin V*. Ebu'l-Hasan Âmirî'nin bir yorumcusu olduğunu tespit ettiğimiz Sa'îd b. Dâdhürmüz'ün kelâmla ilgili *Risâle fi't-Tevhîd*'i yayımlanmıştır: Kaya, Veysel, "Kalam and Falsafa Integrated for Divine Unity-Sa'îd b. Dâdhurmuz's (5th/11th century) *Risâla fi l-Tawhid*", *Studia graeco arabica*, 4 (2014).

[81] Gazâlî, *Munkiz*, s. 78. Fahruddîn Râzî de, İslâm dünyasında Aristoteles felsefesini en güzel (*ahsen*) aktaran ismin İbn Sînâ olduğunun altını çizer: Râzî, Fahruddîn, *İ'tikâdâtü Firakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986, ss. 127-128; a. mlf., *Tahsîlü'l-Hak ve Makâletü'l-Halk*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 1407, vr. 249a-250b. van Ess, *Der Eine und Das Andere*, II, s. 1049.

[82] *Tehâfüt*'ün konu ve yöntem açısından genel bir tasviri ve diğer "tehâfüt"lerle karşılaştırılması için bk. Yücedoğru, Tevfik & Kaya, Veysel, "Tehâfütler İçerik ve Yöntem Açısından Bir Karşılaştırma", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu 22-24 Ekim 2010 Bursa Bildiriler* içinde, (ed. Yücedoğru, T. ve diğerleri), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları

düşüncelerini serdetmeyi *Tehâfüt*'ten sonra yazdığı *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn* gibi eserlerine bırakmıştır. Ancak bu aşamada da Gazâlî araştırmacılarını zora sokan konu, Gazâlî'nin bazı eserlerinde mensup olduğu eş'arî kelâm geleneğini takip etmekle yetinmesine rağmen, yalnızca seçkinlere (*havâss*) hitap ettiğini düşündüğü birtakım teliflerinde daha önceden şiddetle karşı çıktığı filozofların anlayışına oldukça yaklaşmasıdır. Başka bir ifadeyle, Gazâlî'nin tüm eserleri göz önüne alındığında onun, konumunu muhataba göre belirleyen ikili bir bakış açısına sahip olduğu, Gazâlî araştırmacılarının aşina olduğu bir durumdur.

İbn Sînâ'nın Farsça telif ettiği bir eseriyle muhteva açısından birçok paralellikler içeren *Mekâsıd*'da[83] Gazâlî'nin filozofların düşünce sistemiyle ilgili olarak ilk değindiği konu onların âlem anlayışlarını yansıtan varlık taksimleridir.[84] Buna göre, filozoflar birçok kritere dayanarak varlıkları başlıca birtakım bölümlere ayırmışlardır. Gazâlî'nin *levâhikü'l-vücûd* ismini verdiği bu kriterlere göre, varlıklar (*mevcûd/mevcûdât*) cevher-araz, tümel-tikel, bir-çok, illet-malul, kuvve-fiil ve nihayet vücup-imkân kavramları çerçevesinde ayrımlara konu olabilir. Eğer bir mevcudun varlığı başka bir şeye, o şey yok olduğunda beriki de yok olacak şekilde ilintili ise mümkün, değilse vacip kategorisindedir. Başka bir ifadeyle, varlığı kendinden olan şey vacip kapsamında iken, varlığını başka bir mevcuttan alan şey mümkündür.[85] Gazâlî'nin bu aktarımında dikkat çektiği önemli bir nokta, kelâmcıların yaptığı kadîm-hâdis ayrımının, bir varlık anlayışı olarak ortaya çıkardığı zorluklardır. Gazâlî'nin ifadesiyle, filozoflara göre böyle bir ayrım kabul edilemez; çünkü mantıksal açıdan tanımlanan öğe, tanımın içerisinde bulunmamalıdır. Hudûs'in bu açıdan "bir şeyin yokluktan varlığa gelmesi" şeklinde tanımlanması yanlıştır; çünkü tanımdaki "varlık" lafzı da izaha muhtaçtır.[86] Gazâlî'nin filozofların görüşlerini aktarma sadedinde bu dikkat çektiği noktayı, İbn Sînâ'nın hudûs eleştirilerinde dillendirdiğini bilmekteyiz.

2011, ss. 365-380.

[83] İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî*'siyle Gazâlî'nin *Mekâsıd*'ının şematik olarak karşılaştırması için bk. Jannsens, Jules, "Le Danesh-Nameh d'Ibn Sînâ: un Texte á revoir?", *Bulletin de Philosophie Médiévale* 28 (1986), ss. 163-177.

[84] Gazâlî, Ebû Hâmid, *Mekâsıdü'l-Felâsife* (nşr. S. Dünyâ), Kahire: Dârü'l-Me'ârif 1961, s. 134.

[85] Gazâlî, *a.g.e.* (nşr. Kürdî), II, s. 53.

[86] Gazâlî, *a.g.e.*, II, s. 8.

Mekâsıd'da konuyu ele alışı göz önüne alınırsa, Gazâlî'nin, vücup ve imkân kavramlarının İbn Sînâ'nın varlık anlayışı için merkezilîğinin ve bu anlayışın klasik kelâmî düşünceden hangi yönleriyle ayrıldığının farkında olduğu açıktır. Bu nedenle, filozofların başlıca ilahiyat ve tabiiyyat alanındaki görüşlerini eleştirmek için yazdığı *Tehâfüt*'de bu kavramları esas alması, onun için neredeyse kaçınılmaz bir durumdur. Öyle ki o *Tehâfüt*'ünün bir yerinde, filozofların bütün hilelerinin *vâcibü'l-vücûd* ve *mümkinü'l-vücûd* kavramları altına gizlemiş olduklarını söyler.[87] "Vâcib" teriminin felsefe ıstılahında ne anlamda kullanıldığını tespit etmeye çalışan Gazâlî, kitabının birçok yerinde, "vâcib" hakkında filozofların dediklerinden anlaşılanın, onun "illeti olmayan" anlamına gelmesi gerektiği kanaatine varır. "Vâcib"in bu şekildeki bir tanımı aslında, özellikle mu'tezilî literatürde görülen ve klasik kelâm geleneği içinde karşılığı olan bir durumdur.[88] Öte yandan Gazâlî, vücup-imkân-imtina üçlüsünü İbn Sînâ'nın eserlerinden öğreniyor da değildir; çünkü önceki kelâm ve mantık geleneğini tekrar hatırlatarak, bunların sadece aklî hükümlerden ibaret olduklarının, bu nedenle kendilerine vasıf olacağı bir mevcuda ihtiyaç duymadıklarını söyler.[89] Başka bir ifadeyle Gazâlî, zorunlu varlık kavramını tartışırken kelâmî geleneği ön planda tutmaktadır.

Bu noktada Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın zorunlu varlık anlayışı karşısındaki konumunu belirleme açısından, İbn Sînâ'nın imkân anlayışı ve bu anlayışın âlemin ezelîliği problemiyle irtibatının belirginleştirilmesi gerekir: İbn Sînâ'ya göre imkân, *vücûdî*, yani dış varlıkta karşılık bulması gereken bir kavramdır.[90] Bunun anlamı şudur: Âlemin imkân halinden varlığa gelmiş olmasını kabul etmek gerekir; çünkü "imkânsızlık durumundayken Allah onu var etti" demek akla aykırıdır. Öte yandan imkân, kendi başına kaim olan bir özellik değildir; kendisiyle beraber bulunacağı bir yere (*mahall*) ihtiyaç duyar. Bunun gerçekleşmesinin tek yolu, her hâdis olay veya maddeden önce bir madde veya olayın bulunması ve bu durumun geriye doğru sonsuza kadar gitmesidir. İş-

[87] Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 197.
[88] Bk. Cüveynî, *Şâmil*, s. 702.
[89] Gazâlî, *Tehâfüt*, ss. 120 vd.
[90] Bk. İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, # 400.

te Gazâlî, filozofların âlemin kıdemine ilişkin getirdikleri bu dördüncü delile yaptığı itirazda imkân-vücup kavramlarına bakışını belirlemektedir: İmkânı, *vücûdî* bir vasıf olarak değerlendirmek yanlıştır; o sadece aklın verdiği bir hükümden ibaret olup, dış âlemde bir şeyle irtibatlı olması gerekmez. Yani âlem varlığa gelmeden önceki yokluk içerisinde bir imkân hali farzetmek, kabul edilebilir bir durumdur.[91]

Bu noktada dikkat edilmesi gereken, Gazâlî'nin tümüyle vücup -imkân anlayışını karşısına almadığı, sadece onu kelâmî ilkeler çerçevesinde âlemin hudûsuna halel vermeyecek şekilde doğru yorumlanmasını temin ettiğidir. Nitekim daha sonraki eserlerinde, hocası Cüveynî'yi izleyerek hâdis-kadîm ikilisini mümkün-vacip ikilisiyle özdeşleştirmiş olması ve İbn Sinâ'yı imkân görüşünden ötürü bu denli eleştirmesine rağmen, Allah hakkında "vâcibü'l-vücûd" lafzını kullanmada ısrar etmesi, bu noktanın kaçırılmaması gerektiğini hatırlatmaktadır.

Bu duruma paralel şekilde, yukarıda Gazâlî'nin düşünce serüveninin üçüncü aşaması olarak tespit edilen konu bağlamında, diğer eserlerine müracaat edildiğinde Gazâlî, pekâlâ Allah'ı zorunlu varlık olarak isimlendirmektedir. Ona göre *vâcib* lafzının, sözlük anlamı ve insanların fiilleri hakkında kullanılan anlamı dışında, delalet ettiği anlamlardan biri de "kadîm varlık"tır.[92] Dahası Gazâlî'nin Allah'ın varlığını ispat ederken kullandığı delil, *Tehâfüt*'te filozofların (İbn Sînâ) âlemin kıdemine ilişkin öne sürdükleri üçüncü delillin ortaya koyduğu öncülerden hareket etmektedir:[93] Her hâdis, varlığa gelmeden önce ya muhâl, ya da mümkündür. Muhâl olması söz konusu olamaz; öyleyse âlem varlığa gelmeden önce mümkündür. Yok olması veya var olması bir olan mümkün, zâtı gereği var olamadığı için (*yecib vücûduhû li-zâtihî*) mümkündür; vacip değildir. Bu durum, onu var olmada, varlığını yokluğuna tercih eden bir *müreccihe* muh-

[91] Bk. Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 119. İmkânın salt zihnî bir kavram olmaktan öte bir anlam ifade etmediğine yönelik Ebû Hayyân Tevhîdî'nin (v. 414) naklettiği bir tartışma için bk. Kaya, *İmkân*, ss. 115; 118.

[92] Gazâlî, *İktisâd*, s. 89.

[93] Bu ilginç örtüşmenin sebebi, filozof ve kelâmcıların kadîm olan bir varlığı (Tanrı veya âlem) ispat ederken zorunluluk ve imkân kavramlarına dayanmalarıdır. Filozoflar zorunluluk ilkesinden hareketle âlemin zorunlu olduğuna hükmediyorlarken, kelâmcılar da aynı şekilde bir kadîm varlık olduğunu ispatta zorunluluk ilkesinden yola çıkmakta, ancak tek bir kadîm ve dolayısıyla zorunlu varlık olması gerektiğinde ısrar etmektedirler.

taç bırakmaktadır.[94] Bu Tanrı'yı ispat delilinde Gazâlî, tıpkı İbn Sînâ gibi, âlemin var olmadan önce mümkün tabiatında olması gerektiğini teyid etmekte, ancak bu imkân karakterinin bir ezelî maddeye ilişmesinin söz konusu olmadığının altını çizmektedir. Diğer bir ifadeyle, ezelî imkân hali, hem kelâmcılar (Gazâlî), hem de felsefeciler (İbn Sînâ) için kabul edilen bir aksiyom olmaktadır. İbn Sînâ'nın mantık örgüsünü bu açıdan özümseyen Gazâlî'nin çekincesi, imkânı *vücûdî/reel* görmemesidir. Bu nedenle Gazâlî hem felsefî çizgi ile içiçe bir tavır ortaya koymakta; hem de bunu yaparken de kelâmî geleneğin hassasiyetlerini (âlemin yoktan var edilmiş olması ilkesini) korumuş olmaktadır.[95]

Gazâlî son yazdığı eserlerde de *vâcibü'l-vücûd* lafzını Allah için açıkça kullanmakta bir sakınca kesinlikle görmemektedir. *El-Maksadü'l-Esnâ*'da belirttiğine göre Allah Teala'nın ilahlık özelliği (*el-hâssiyyetü'l-ilâhiyye*), O'nun *el-vâcübü'l-vücûd bi-zâtihî*, yani zâtı gereği zorunlu varlık oluşudur ki, Allah bu zâtî hususiyette başka bir varlıkla ortak değildir. Bunun anlamı da, mümkün olan her varlığın varlığını en güzel bir nizam ve kemal içinde O'ndan alışıdır.[96] Gazâlî nihayet *Tehâfüt*'te filozofların görüşüne göre yaptığı vacip tanımını da ikrar eder: Varlığı zorunlu olan tam olarak, bir illeti ve fâili olmayan demektir.[97] "Zâtı gereği zorunlu varlık" tabiri hem kadîm olanı hem de bâkî olanı karşılamaktadır.[98] Bu nedenle "varlığının başlangıcı olmaması manasında ezelî, bekâsının bir sonu olmaması manasında ebedîdir. Hazretine yokluk imkânının yanaşamadığı Zorunlu Varlıktır (*zarûriyyü'l-vücûd*).[99]

Bütün bunlar İbn Sînâ'nin değerlendirmelerinin, özel planda Gazâlî'nin, genel planda Gazâlî'nin eserlerini izleyecek sonraki kelâmcıların düşünce dünyasında yer bulduğunu teyid etmiş olsa

[94] Gazâlî, *a.g.e.*, s. 25.
[95] Gazâlî'nin Mu'tezile mezhebine mensup çağdaşı İbnü'l-Melâhimî de bu konuya dikkat çeker: İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, ss. 168 vd.
[96] Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ* (nşr. Fadlu Şihâde), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986, s. 47. Yine bk. s. 172: *ismü'l-Hakk izâ ürîde bihî ez-zât min haysü hiye vâcibetü'l-vücûd*. Gazalî bu eserinde İbn Sînâ'nın üslûp ve anlayışına çok yaklaşır; hatta onu benimser. Allah'ın gerçek manada varlık lafzını hak ettiği üzerine mütalaalar için bk. *a.g.e.* ss. 137 vd. Bütün mevcudatın varlığını O'ndan aldığı yönündeki (*istefâdet el-vücûd*) felsefî nosyonu tekrarlaması için bk. *a.g.e.*, s. 147.
[97] Gazâlî, *a.g.e.*, s. 50.
[98] Gazâlî, *a.g.e.*, s. 159.
[99] Gazâlî, *İhyâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, IV, s. 323.

da, İbn Sînâ'nın kelâmcıların âlem anlayışına yönelik asıl etkisini belki de konunun başka bir yönünde aramak gerekir: Gazâlî öncesi kelâm düşüncesinde âlemi kadîm kabul etmek, Allah'ın varlığını kabul etmemekle bir tutulmuş; Allah'tan başka ezelî varlıklar kabul edenler, İslam dairesinin dışında görülmüşlerdir.[100] Aslında İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs görüşlerine yönelttiği eleştirilerin temel amacı, onları bu tekfir psikolojisinden vazgeçirmek, âlemin ezelî kabul edilmesi halinde bile Allah'ın yaratıcılık vasfının baki kaldığını, hatta belki daha mükemmel hale geldiğini vurgulamak olmuştur.[101] İşte İbn Sînâ'nın bu çekincesi, Gazâlî'de akis bulmaya başlamıştır, denebilir. O, klasik kelâmî tutuma uyarak, *İktisâd* ve *Tehâfüt*'te kati surette filozofları âlemin kıdemi görüşünden ötürü tekfir etmiş ve *Munkiz* gibi son yazdığı eserlerde bu görüşünü tekrar etmiş[102] olsa bile, *Faysalü't-Tefrika* gibi eserlerinde de bu tutumunu yumuşatma yoluna gitmiştir.[103] Gazâlî bu eserde, âlemin Allah'a bir ihtiyaç hissetmeden kendi kendine var olduğunu söyleyenleri, Allah'ın yaratıcılık vasfını iptal ettikleri için yine tekfir dairesine soksa bile,[104] o, İbn Sînâ'nın imkân düşüncesinin, âlemin Allah'a devamlı bağlılığı fikrine oturduğunun farkındadır. Onun bu "yumuşaması", kelâmcı ve filozofların görüşlerini aynı kuvvette bulan Fahruddin Râzî'de doruğa çıkmış ve özellikle Osmanlı kelâm geleneğini derinden etkilemiştir.[105]

[100] Eski literatürde buna birçok örnek verilebilir. En dikkat çekici örnekler için bk. Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh* II, s. 75; Büstî, Ebu'l-Kâsım (v. 420), *el-Bahs 'an Edilleti't-Tekfîr ve't-Tefsîk* (İmam Hanefi Seyyid Abdullah), Kahire: Dârü'l-Âfâk el-Arabiyye 2006, s. 63.

[101] Onun *İşârât* gibi mütekamil ve kendisinin de çok ehemiyyet verdiği eserlerinde "zâtî hudûs" anlayışını geliştirmesinin amacı da, kelâmcılara yaklaşmak olmalıdır. Krş. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 17.

[102] Bk. Gazâlî, *Munkiz*, s. 78; 83. Gazâlî burada filozofların neden kafir olarak sayılmaları gerektiğine bir bölüm ayırır ve Aristoteles ve İslam dünyasındaki takipçilerinin, bir çok kadîm Yunan filozoflarının küfrü gerektiren sözlerini reddetmiş olsalar bile, küfre bulaşmaktan yine de kurtulamadıklarını söyler.

[103] Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika –İslâmda Müsâmaha–* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Marifet Yay. 1990, ss. 48-49. Burada Gazâlî, daha önceden filozofları tekfir ettiği diğer iki meseleyi zikretmekte ancak, âlemin kıdemi meselesine ne burada, ne de kitabın başka bir yerinde değinmektedir. Ayrıca Gazâlî'nin son dönem bazı eserlerinde tekfir tavrını yumuşatması hakkında bir tespit için bk. Türker, Ömer, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir Mi?", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu 22-24 Ekim 2010 Bursa Bildiriler* içinde, (ed. Yücedoğru, T. ve diğerleri), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları 2011, s. 204.

[104] Gazâlî, *a.g.e.*, s. 51.

[105] Mesela bk. Kemalpaşazâde, Şemseddîn Ahmed b. Süleyman, *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiya 'alâ Tahâfutal-Falâsifa)* (çev. Ahmet Arslan), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara 1987, s. 25. Osmanlı geleneğindeki bu etkiyi görmek için bk. Kaya, Veysel, "Âlemin Ezelîliği Tartışmalarında Hocazâde'nin Yeri", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu 22-24 Ekim 2010 Bursa Bildiriler* içinde, (ed. Yücedoğru, T. ve diğerleri), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları 2011, ss. 253-268.

Eş'arî gelenek içerisinde olmasına rağmen Gazâlî'ye karşı olumsuz bir tavrı olduğunu bildiğimiz Şehristânî'ye gelindiğinde, aslında onun düşünce serüveni ve kelâmî konulardaki tavrı Gazâlî'ye benzemektedir. O, tıpkı Gazâlî gibi felsefecileri eleştirmek üzere bir eser kaleme almış (*Musâra'atü'l-Felâsife*); kelâmî görüşlerini ortaya koymak üzere de ayrı bir de eser yazmıştır (*Nihâyetü'l-İkdâm*).

Şehristânî *Musâra'a*'da, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'teki tavrına benzer şekilde, İbn Sînâ felsefesinin merkez kavramlarının vücup-imkân ikilisinin olduğunun farkındadır ve bu yüzden kitap daha çok Şehristânî'nin bu kavramlar üzerine yaptığı değerlendirmeler üzerine dönmektedir. Şehristânî, mutlak anlamda zorunlu varlık kavramını reddediyor değildir;[106] o, İbn Sînâ'ya ait olan; yoktan yaratmayı değil âlemin ezelîliğini öngören ve âlemin Allah'tan zorunlu olarak taştığı (*sudûr*) nosyonlarıyla iç içe olan bir zorunlu varlık anlayışına karşıdır. Ona göre mütekellimlerin varlık tasnifi, başlangıcı olan (*mâ lehû evvel=hâdis*) ve başlangıcı olmayan (*mâ lâ evvele leh=kadîm*) şeklindedir[107] ve bir âlem anlayışı açısından doğrusu da budur. Ayrımı vacip-mümkün şeklinde yapmak ve Allah'a da *vâcibü'l-vücûd* demek, –vücuba hakiki bir anlam verildiği sürece– Allah'ın zâtının varlık ve zorunluluk olmak üzere ikilik taşıyacağını kabul etmek demek olur. İbn Sînâ'nın bahsettiği bizâtihî vacip ve bigayrihî vacip ayrımı da zorunluluğun bir *cins* olarak kullanıldığını göstermektedir. İbn Sînâ, her ne kadar zorunluluğun bir cins olmadığını ispat etmeye ve bundan kaçınmaya çalışsa da tüm uğraşları boşunadır.[108] Her ne kadar gerek İbn Sînâ, gerek klasik Eş'ariyye/Mu'tezile kelâmı Allah'ı yüceltme uğruna zorunlu varlık nosyonunu desteklese bile, aslında en doğrusu, Allah'ın varlık-yokluk, vücup-imkân, vahdet-kesret, ilm-cehl, hayat-mevt, hak-bâtıl, hayr-şer ve kudret-acz gibi zıtlardan beri olduğunu söyleyip işin içinden çıkmaktır.[109]

Şehristânî, bir kelâm kitabı mahiyetinde yazdığı *Nihâyetü'l-İkdâm*'ının daha en başında, doğru görüşte olanların (*ehlü'l-hak*)

[106] Esere giriş yazan W. Madelung'un gözlemi de bu şekildedir. Bk. Madelung, Wilferd, "Introduction", *Struggling With the Philosopher* içinde, Londra: I.B. Tauris, 2001, s. 10.
[107] Şehristânî, *a.g.e.*, s. 7.
[108] Şehristânî, *a.g.e.*, s. 29.
[109] Şehristânî, *a.g.e.*, s. 42. Şehristânî'nin bu ifadesinde ismâilî anlayışın izleri görülmektedir: Bk. Madelung, *agm*, a. yer.

âlemin muhdes ve mahluk olduğu, onu yaratan ve *ibdâ'* edenin Allah olduğu ve "Allah var iken O'nunla birlikte hiçbir şey olmadığı"[110] görüşünde birleştiklerini vurgular ve Platon'a kadar Sokrates öncesi filozofların da buna uyduğunu belirtir.[111] Buna karşın –tıpkı *el-Milel ve'n-Nihal*'de yaptığı gibi– Aristoteles ve Proklus, İskender Afrodisî, Themistius, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi takipçilerinin Allah'ın zâtı gereği zorunlu bir yaratıcısı olduğu, âlemin de zâtı itibarıyla mümkün olduğu görüşünde birleştiklerini söyler. Bunun yanında "Aristo ve takipçileri" olarak adlandırılabilecek bu grup, bazı temel noktalarda doğru yoldan ayrılmaktadır: Onlara göre Allah mûcibdir; yani varlıklar O'ndan *ihtiyân*yla değil zorunlu olarak sadır olmaktadır; birden ancak bir çıkar ve âlem de bu ilkelere istinaden ezelî kabul edilmelidir.

Şehristânî'nin bu tespitlerle başladığı ve kelâmın hudûs görüşünü ispat etmeye çalıştığı ilk bölümün amacı, Hz. Peygamber'e atfedilen "Allah'la beraber hiçbir şey yoktu" anlamındaki hadisi haklı çıkarmaktır. Bu bölüm dikkatli bir şekilde okunduğunda, İbn Sînâ'nın hudûs eleştirileri çerçevesinde geliştiğini fark etmek zor olmayacaktır. Nitekim konunun akışı içerisinde kelâmın delilleri zikredilirken birçok noktada İbn Sînâ'nın ismen zikredilerek devreye girmesi bunu göstermektedir.[112] Şehristânî'nin temel eleştirisi, İbn Sînâ'nın vücup ve imkân ilkelerini kullanarak âlemin zorunlu ve öncesiz olarak Allah'tan meydana geldiği noktasındadır. Ona göre İbn Sînâ'nın âlemi mümkün tabiatta görüyorken, aynı zamanda Allah'tan zorunlu olarak taşması açısından vacip olduğunu söylemesi, İbn Sînâ düşüncesinin en önemli çelişkilerinden biridir.[113] Öyle ki Şehristânî imkân/cevâz ilkesinin felsefeciler tarafından yanlış kullanıldığını düşünmektedir. Mümkün, yani varlığıyla yokluğu eşit tabiatta olan bir şe-

[110] Şehristânî Hz. Peygamber'in *"Kânelâh ve lem yekûn şey'ün ma'ahû"* (Allah vardı ve onunla beraber hiçbir şey yoktu) hadisine atıf yapmaktadır. Bk. Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 1. Ayrıca bk. Şehristânî, *Nihâye* (nşr. Guillaume), s. 10; 19.

[111] Krş. a. mlf, *Musâra'a*, s. 95. Sokrates öncesi filozofların, âlemin yoktan yaratıldığı inancında olduklan tezini, Müslüman müellifler aslında, Yunanca'dan yapılan tercümelerden almışlardır. Örneğin, eski Yunan filozoflarının görüşlerini derli toplu sunan bir eser olan ve Anımonius'a nispet edilen bir kitapta, eski felsefecilerin, yaratıcının âlemi hiçlikten (*min lâ şey*) var etmiş olması gerektiği şeklideki kanaatleri vurgulanmaktadır: Rudolph, Ulrich, *Die Doxographie Des Pseudo-Ammonios*, Stutgart: Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1989, ss. 33-34.

[112] Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, s. 25;33.

[113] Şehristânî, *a.g.e.*, s. 37

yin bir tahsis ediciye ihtiyaç duyması zorunlu bir çıkarımdır.[114] Şehristânî'nin de altını çizdiği gibi bu temel ilkede hem felsefeciler hem de kelâmcılar birleşmektedir.[115] Yine bu açıdan, Cüveynî gibi klasik kelâm alimlerinin âlemin mümkün olduğuna vurgu yapmaları, Allah'ın varlığının ispatında en doğru yol gibi görünmektedir.[116] Ancak şu unutulmamalıdır ki, varlığı zorunlu olan Allah, varlığı mümkün olan âlemi kendi ihtiyarıyla yaratmıştır. Gazâlî'nin de altını çizdiği gibi, vücup ve imkân gibi ilkeler dış dünyada gerçeklikleri olmayan, aklın hükümlerinden ibaret olan kavramlardır.[117] Bunun anlamı, imkân özelliğini taşıyan âlemin, ezelî olmasının gerekmeyeceğidir. Öte yandan Şehristânî'nin, İbn Sînâ'nın da desteklediği imkân deliline bir itirazı yoktur. Yine onun, tabiatında değişkenlik ve çokluk barındıran her şeyin *mümkinü'l-vücûd* olduğu ve böyle olan her şeyin bir *vâcibe* ihtiyaç duyacağı yönündeki değerlendirmeleri, İbn Sînâ'dan açık etkiler taşımaktadır.[118]

Kendinden sonra gelecek kelâmî literatürü önemli ölçüde etkileyecek olan Fahruddîn Râzî'ye gelene kadarki süreçte, İbn Sînâ'nın varlık tasavvuru Gazâlî ve Şehristânî gibi önde gelen kelâmcılar açısından bu şekilde değerlendirilmiştir. Telif ettiği eserlerle "felsefî kelâm" diye adlandırılan dönemin vardığı zirveyi temsil eden Fahruddin Râzî'de artık vücup ve imkân prensibi, yalnızca hudûs delili yanında Allah'ı ispat etme şekillerinden biri değil, aynı zamanda –onun ifadeleriyle– "son derece şerefli ve yücedir; akıl sahiplerinin ulaştığı son noktadır".[119] Allah, mutlak ve yegâne *vâcibü'l-vücûd*'dur.[120] Varlığı zorunlu olanın varlığı asla yokluk kabul etmez; böyle olan her şey de, Gâzâlî'nin de

[114] Şehristânî, *a.g.e.*, s. 12.
[115] Şehristânî, *a.g.e.*, s. 14.
[116] Şehristânî, *a.g.e.*. a.yer.
[117] Şehristânî, *a.g.e.*, s. 40; 57: "... *el imkân tabî'atühû tabî'a 'ademiyye*"; s. 61: " *vücûb... emr izâfî...*"; s. 63.
[118] Şehristânî, *a.g.e.*, s. 15.
[119] Râzî, *Erba'în*, s. 466: "Varlık, ya zorunlu ya da mümkündür. Mümkün varlığın bir zorunlu kılıcısının (*mûcib*) olması gerekir. Bu zorunlu kılıcının, zât ve sıfatlarında da zorunlu olması gerekir. Çünkü mümkün olsa, başka bir etki ediciye (*mü'essir*) ihtiyaç duyar".
[120] Râzî, Farsça konuşanların Allah'ın ismi olarak kullandığı "Hodâ" (خداي) lafzının "zâtından dolayı zorunlu varlık" anlamı içerdiğini şöyle açıklar: Bu farsça kelime iki kısımdan oluşmaktadır ki, birinci kısım olan "hod" bir şeyin zâtı ve kendisi, ikinci kısım olan "ây" ise geçmiş zaman kipinde gelme fiilini ifade eder. Bu açıdan "kendi zâtıyla [varlığa] gelmiş olan" gibi bir anlam çıkar ki bu, *vâcibü'l-vücûd* demektir. Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, s. 71.

altını çizdiği gibi, kadîm, ezelî, bâkî ve ebedîdir. Râzî'nin ifadesiyle, Allah'ın kıdem ve beka sıfatlarını ispatta zorunlu ve mümkün varlık kavramlarına dayanan bu yol yeterlidir; bu metodu kullanmayan bir kelâmcının başka birtakım uzun delillere dayanması kaçınılmazdır.[121] Bu nedenle, varlık anlayışı acısından vücup-imkân kavramlarına dayanan bir mütekellim, sadece Allah'ın varlığını ispatta değil, onun sıfatları gibi temel meselelerde de, en sağlam bir yolu izlemiş olacaktır.

"İmkân" düşüncesine bu denli güvenmesi sebebiyledir ki Râzî, Gazâlî hakkında dile getirdiğimiz "hudûs" ilkesi noktasındaki "yumuşama"yı bir adım öteye götürebilmiştir. Râzî *Metâlib*'inde, hiçbir kutsal kitapta âlemin zamansal yaratılışının söz konusu edilmediğini anlattığı yerde şöyle der:

> Eğer biri derse ki "peygamberliğin ispatı Allah'ın varlığının ispatına bağlıdır. 'Âlem kadimdir' görüşünde olan biri Allah'ın varlığının ispat edilmesini engellemiş olur. Böyle olunca peygamberlik nasıl kanıtlansın?" Deriz ki: Şeylerin kadim oldukları kabul edilse bile biz, bu şeylerin var olmalarından yola çıkarak kudretli ve hikmetli olan Allah'ın varlığına ulaşıyor değiliz. Tam tersine, "şeyler nitelik açısından birbirinden farklılaşır; bazısı ulvî ve latif iken, bazısı süflî ve kesiftir. Bu niteliklerdeki farklılaşmanın kâdir-i muhtâr birinin var olması dolayısıyla gerçekleşmesi gerekir" diyoruz. Allah'ın varlığı bu şekilde ortaya konulunca, peygamberliğin ispatını da buna dayandırmak mümkün olacaktır. Bu nedenle büyük peygamberler bu meseleye [âlemin zamanda başlangıcı olması] dalmaktan sakınmışlar; söz söylememişlerdir. Bu da meselenin ne kadar zor olduğunu, insan aklının çözüm üretmekten aciz kaldığını gösterir.[122]

Râzî'nin bu satırlarının, hudûs anlayışını dinin temeline koyan erken dönem kelâm düşüncesinden derin bir kopuşu yansıttığı dikkatlerden kaçmayacaktır.

Sonuç

İbn Sînâ felsefesinin merkezinde bulunan vücup ve imkân kavramları ve bu kavramlara dayanan varlık anlayışı, İbn Sînâ'dan

[121] Râzî, *Erba'în*, s. 91.
[122] Râzî, *Metâlib*, IV, ss. 32-33.

çok önceleri gerek felsefî literatürde gerekse kelâmî literatürde tedâvülde olan bir anlayıştır. Filozoflar, arapça Aristoteles metinlerinden hareketle daha çok bu anlayışı bilkuvve-bilfiil ayrımının paralelinde ele almışlardır. Kelâmda ise zorunluluk-imkân-imkânsızlık üçlüsü çerçevesinde Aristoteles'in bu mirası aklî hükümler bağlamında değerlendirilmiştir. Kelâmda Aristoteles çevirileriyle eş zamanlı olarak başladığı gözlemlenen bu tavır, Îbn Sînâ'dan önce de kelâmcıların Allah'ı zorunlu varlık olarak nitelendirmelerine yol açmıştır. Kelâmcılar, zihni düzeydeki ayrımı varlık planına taşıyarak, kelâmî gelenekte mevcut olup Allah'a atfedilen kıdem ve bekâ sıfatlarındaki işlerliğini görerek, Allah'ın ezelî ve ebedî olduğunu ispatta sağladığı kolaylıklardan yararlanmak istemişlerdir. İbn Sînâ ise –neredeyse bir Müslüman kelâmcı tavrıyla– Allah'ın varlığının ispat edilmesi gerektiği düşüncesindedir. Bu nedenle, o dönemde kelâmın kullandığı şekliyle birtakım *tadiller* yapmak suretiyle imkân delilini kullanmış ve desteklemiştir. İbn Sînâ imkân kavramına o denli güvenmektedir ki, Allah dışındaki varlıklann başlangıçsız olmaları durumunda bile Allah'ın yaratıcılığına ve mutlak kudretine zarar gelmeyeceğini, kelâmcı çağdaşlarına anlatma çabasında olmuştur. Gazâlî'den itibaren İbn Sînâ'nın eserlerini ciddiyetle değerlendiren kelâmcılar, klasik kelâmda bulunan kadîm-hâdis ayrımını tamamen terk etmemekle birlikte, bu ayrımı vacip-mümkün ikilisiyle özdeşleştirmenin yollarını aramışlardır ve bunu yaparken de İbn Sînâ öncesi kelâmın Eş'arî ve Bakıllânî gibi otoritelerde görünen *cevâz* fikrini öne çıkarmışlardır. Herhalükarda İbn Sînâ'nın hudûs eleştirilerinin, özellikle Gazâlî'den itibaren kelâmcıların zihin dünyasında akis bulmuş olduğu açık bir gerçektir. Bunun izlerine pekâlâ Gazâlî'nin "ikili" (kelâmi eserleri ve seçkinlere hitap eden eserleri) yaklaşımında görmek mümkündür. Râzî'de açıkça görüldüğü şekilde, ezelî ama mümkün bir âlem kabul etmenin, bir Müslüman akidesi açısından ne tarz mahzurlar doğuracağı sorusu, İbn Sînâ'nın kelâmın varlık anlayışına etkisinin en önemli noktası olduğu yorumu yapılabilir. Ancak şu belirtilmelidir ki kelâm, vacip-mümkün ayrımını ve bir sonraki bölümde görülebileceği gibi imkân delilini tümüyle İbn Sînâ felsefesine borçlu değildir. Bu nedenle, İbn Sînâ etkisi, kelâmî geleneğin yeniden değerlendirilip yorumlanmasına yol açmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSBÂT-I VÂCİB VE İMKÂN DELİLİ

I. İbn Sînâ'dan Önceki Kelâmda İmkân Delili

Günümüz kelâm araştırmalarında varlıkların vacip ve mümkün şeklinde ikiye ayrılması ve buna bağlı olarak imkân kavramı çerçevesinde Allah'ın varlığının ispat edilmesi, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarına nispet edilmektetir. Doğal olarak sonra gelen kelâmcıların da, "hudûs delili" olarak bilinen klasik kelâmî formülasyondan ayrı olarak, imkân delilini bu filozoflardan edindikleri kanaati yaygındır. Ancak, bir önceki bölümde de irdelendiği gibi, hem bir âlem anlayışı hem de kadîm olan bir Tanrı'nın varlığını ortaya koyma açısından imkân/cevaz düşüncesi aslında İbn Sînâ'dan önce kelâm literatüründe mevcut olan bir anlayıştır. Bu durumu aslında mütekâmil dönem kelâm eserlerinin satır aralarında tespit etmek mümkündür:

"Sâni'in ispat edilmesinde çeşitli yollar vardır:

Birinci Yol: Mütekellimlerin yoludur. Âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu bilmektesin. Bu her ikisiyle de, ya hudûsları *ya da imkânları yoluyla*, Allah'ın varlığına delil getirilebilir. Bu noktada 4 yol ortaya çıkmaktadır:

1. Cevherlerin hudûsu ile delil getirme: Âlem hâdistir; her hâdisin bir muhdisi vardır.
2. Cevherlerin *imkânıyla* delil getirme: *Âlem mümkündür.* Çünkü başka şeylerden oluşmuştur ve çokluk barındırmaktadır (*kesîr*). *Mümkün olan her şeyin, müessir bir illeti vardır.*
3. Arazların hudûsuyla delil getirme: Mesela nutfenin alakaya, sonra sıra ile *mudğa*, et ve kan haline gelişi, hikmet sahibi ve yaratıcı bir müessirin işidir.
4. Arazların imkânıyla delil getirme: Cisimler birbirine benzerdirler. Cisimlerin bir çok özellik içerisinden belirli olanlarla vasıflanmaları *câiz*dir; dolayısıyla bir tahsis edicinin olması gerekir.

Bu dört yolu ifade ettikten sonra deriz ki, *âlemin çekip çeviricisi vâcibü'l-vücûd olmalıdır;* ulaşmak istediğimiz amaç da budur. Aksi halde mümkün olsa, bir müessire ihtiyaç duyar; bu durumda da devr veya teselsül oluşur. Zâtı gereği varlığı zorunlu olan bir müessire ulaşmak elzemdir.

İkinci yol: Felsefecilerin (*hükemâ*) yoludur. Buna göre, ortada var olan bir şeyin olduğu açıktır. Eğer bu varlık, vacip ise amaca ulaşmışızdır. Eğer mümkünse bir müessire ihtiyaç hisseder. Bu durumda da bir vacibe varması gerekir. Aksi halde, devr veya teselsül oluşur.

Görüldüğü gibi bu [ikinci] yolun kabul edilmesi halinde birçok meşakkatten kurtulmuş olunacaktır.[1]

Müteahhirin kelâmının en önemli eseri sayılabilecek olan *Mevâkıf*'tan yapılan bu alıntıda, dikkat edilirse imkân düşüncesi açık bir şekilde bir kelâmî yol olarak tavsif edilmektedir. Îcî'nin bu aktarımı, erken devir kelâm düşüncesinde de, tıpkı İslam felsefesinde olduğu gibi bir imkân anlayışı bulunduğunun farkında olmasından kaynaklanmaktadır.[2] İşte bu bölüm içerisinde, erken devir kelâm düşüncesinde, âlemin hadis olduğunu ispatta kullanılan hudûs delilinin yanında imkân düşüncesinin nasıl yer bulduğu incelenecektir.[3]

Kelâmcılar Allah'ın varlığı hakkındaki bilginin insanda nasıl oluştuğu konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Allah'ın var olduğu bilgisinin apaçık olduğunu ve bir delile ihtiyaç göstermediğini düşünenler olduğu gibi,[4] bir istidlale dayanması gerektiğini kabul edenler de vardır. Allah'ın var olduğunun birtakım deliller ortaya konularak kanıtlanması gerektiğini düşünen bu kelâmcılar, temel bazı ortak noktalarda birleşen çeşitli *kurgu*lar geliştirmişlerdir. Bu delillerin ayrıntılı olarak incelenmesi, her ne

[1] Îcî, Adududdin, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb ts.,ss. 266-267. (belirli kısaltmalarla çevrilmiştir)

[2] Şüphesiz burada Îcî'nin yukarıdaki ifadelerinin müteahhirîn kelâmı için geçerli olduğu, mütekaddimîn kelâmını da kastetmesinin şüpheli olduğu akla gelebilir. Ancak özellikle "mümkün olan her şeyin bir müessiri olduğu" ilkesinin mütekaddimîm kelâmında yaygın olarak bulunan bir anlayış olduğu göz önüne alınırsa, Îcî'nin hem önceki hem sonraki kelâmı kastettiği rahatlıkla iddia edilebilir.

[3] Aslında birtakım güncel araştırmalarda da bu konuya üstü kapalı bir şekilde değinilmektedir: Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 81: "Aslında kelâmcıların mütekaddimini hem hudûs, hem hudûsla birlikte bir nevi imkân delilini kullanıyorlardı."

[4] Şehristânî de bu bilginin fıtrata ait olduğunu düşünenlerdendir: Şehristânî, *Kitâbü'l-Musâra'a*, s. 60. Ona göre Kur'an'ın daveti de Allah'ın varlığına değil, tevhidedir; çünkü zaten *akıllı* herkes bir yaratıcıyı kabul etmektedir.

kadar bu çalışmada ortaya konmak istenen şeyi daha kavranabilir hale getirecekse de, böyle bir kapsamlı tahlil tezin sınırları çerçevesinde mümkün olmadığından, bir özet sunumla yetinmek uygun olacaktır. Bu bağlamda ilk dönem kelâmcılarının kullandıkları ispat delillerini şu şekilde özetlemek mümkündür:[5]

1. Hudüs delili: Âlem, kendileri de muhdes olan cevher/cisim ve arazlardan oluşmaktadır ve bu yönüyle muhdestir. Onu bir varlığa çıkaranın olması elzemdir.[6] Âlem, hadis olaylara mahal olduğu için (*mukârenetü'l-havâdis*) hâdistir; kadîm olamaz. Kendi kendini ihdas edemeyeceği için bir mükevvine ihtiyaç duyar.[7]

2. Tercih ve tahsis delili: Hadis olayların bulundukları zamandan önce veya sonra olmaları muhtemeldir. Onları bulundukların durum ve zamana tahsis eden bir irade sahibi varlığın olması gerekir.[8] Âlemdeki tüm cisimler cisim olmaları açısından ortaktırlar; ancak sıfatları farklıdır. Bir cisme kendine ait sıfatın ilişmesini sağlayan ve cismin dışında olan bir belirleyici (*muhassıs*) olmalıdır.[9]

Her ikisi de âlemin bir var edicisi olduğunu ortaya koymaya çalışan bu iki usulün birbirine alternatif olarak görülmemesi gerektiğini baştan belirtmek gerekir; çünkü kelâmcılar genelde bu her iki bakış açısını yazdıkları eserlerde yeri geldiğinde kullanmışlardır. Genel olarak Allah'ın var edici ve tercih edici *yönlerine* odaklanan bu delillerin yanında, Allah'ın zaman açısından bir başlangıcının olmadığının, yani kıdem sıfatının ispatı ilk dönem kelâmının önemli maksatlarından biri olmuştur ki, mümkün tabiatında olan âlemin, varlığı zorunlu bir yaratıcısının olması gerektiği bu bağlamda gelişmiştir.

[5] Genel kelâm tarihinde ve özel olarak ilk dönem kelâmında Allah'ın varlığını ispatta kullanılan deliller ve açıklama tarzları hakkında geniş incelemeler için bk. Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press 1987; Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelâmda Kozmolojik Delil.*

[6] Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, I, s. 71: "Arazların hudûsuyla cisimlerin hudûsu, cisimlerin hudûsuyla da Allah'ın varlığı sabit olmuş olur"; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s. 17.

[7] Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, I, s. 64.

[8] Bâkıllânî, *el-İnsâf* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), s. 18.

[9] Râzî, Fahruddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, s. 17. Râzî burada babası Ziyâüddîn Ömer'in tahsis deliliyle ilgili birtakım değerlendirmelerini de aktarır.
Tahsis delilinin özellikle mu'tezilî kelâmda hangi anlamlarda anlaşılabileceği noktasında bk. Frank, "Kalam and Philosophy", s. 81. Frank burada oldukça yerinde bir tespit yaparak, varlığın yokluğa tercih edilmesi durumunun da kelâmın tahsis ilkesinin bir parçası olduğunu söylemektedir ki, bu da aslında imkân delilinin İbn Sînâ'dan önce mütekaddimîn kelâmındaki kökenine işaret etmektedir.

İlk dönem kelâmın Allah'ın varlığının bir başlangıcının olmaması konusunda üzerinde önemle durduğu konu, Allah'ın kadîm olma vasfında bir ortak kabul etmemesidir. Bu anlayışta, yegane kadîm olan Allah'ın dışındaki tüm varlıklar sonradan olma (*hudûs*) kapsamına alınmaktadır. Bu aşamada kadîm sıfatı, klasik kelâm açısından Allah'ın zâtı için iki özelliği bünyesinde barındırmaktadır: (1) Bir başlangıcının olmaması durumu[10] ve (2) kendine yokluk ilişmemesi durumu.[11] İşte kelâm içerisinde Allah'ın varlığı için bir zorunluluktan bahsedilmesi ve felsefede olduğu gibi (*vâcibü'l-vücûd/zarûriyyü'l-vücûd*) gibi kavramların kullanılması, Allah'ın zâtına yokluk ilişmeyeceği ilkesiyle bağlantılı olarak gündeme gelmektedir. Bu noktada, klasik kelâmın İbn Sînâ öncesi vücup-imkân/cevaz anlayışını özetleyen bir pasajı buraya almak uygun olacaktır:[12]

> (...) Kadîm, kendi zâtıyla vardır (*mevcûd linefsihî*); kendi zâtıyla var olmasıyla birlikte, ona yokluk ilişmez. Çünkü eğer yokluk ilişse, nefsî sıfatını kaybetmesi anlamına gelecektir ki bu mümkün değildir.[13] [Çünkü kendi zâtıyla var olması onun nefsî sıfatıdır]
>
> Denirse ki: Kadîm, varlığının başlangıcı olmayan demektir. Kendisine [sonradan] yokluk ilişecek olsa bile, bu durum onu başlangıcının olmaması konumundan çıkartmaz. Öyleyse, yokluğun kendisine ilişebilmesi durumu gerekli olur.
>
> Denir ki: Burada ibarelere değil, anlamlara dayanmaktayız. Kadîmin, varlığının zorunlu olduğu ve kendi zâtıyla var olduğu sabit olmuştur. *Varlığının zorunlu olması* ve kendi zâtıyla var olması ile birlikte o, yokluk kabul etmez.
>
> [FASL]
>
> Sonra, kadîm için yokluk (*'adem*) ve batıl olmanın caiz olmayacağı konusunu şöyle açıkladı:
>
> *Kadîm olan varlığa, hem varlık hem de yokluk ilişmesi eşit derecede caiz olsa, varlığın yokluğa üstün gelmesi ancak bir var edicinin (mûcid)*

[10] Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, I, s. 44.
[11] Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 237 (dipnot). Wisnovsky, Bâkıllânî ve Halîmî örneğiyle yetinmekte ise de, dördüncü asırda kadîm sıfatını yokluğun ilişmemesi ile ilintilendiren birçok metin bulmak mümkündür. Belki de bu nedenle Cüveynî, bu durumun hem filozofların hem de kelâmcıların üzerinde görüş birliğine vardıkları bir konu oldunu söyler: *Şâmil*, s. 235.
[12] Serbest çeviri tercih edilmiştir.
[13] Mu'tezile'nin önemli bir ilkesine göre bir şeyin, kendisini o şey yapan sıfattan (*sıfatü'n-nefs*) ayrılması olası değildir.

var etmesiyle mümkün olurdu. Kendinden önce bir var edici farzedilen şey, kadîm olamaz.

Bu delilin açıklaması şöyledir: Kadîm, ya *vâcibü'l-vücûd*dur; ya da *câizü'l-vücûd*dur. Eğer *câizü'l-vücûd* olsa, varlığın yokluğa ağır basması ancak bir var edici sebebiyle olur. Var ediciyle öncelenen bir şey, kadîm olamaz. Çünkü kadîm, varlığının başlangıcı olmayan demektir; öyleyse bir var edicinin onu var kılması söz konusu olamaz. Bu böyleyse, onun *câizü'l-vücûd* olması mümkün değildir. *Vâcibü'l-vücûd*'a ise, kati surette yokluk ilişmeyecektir.[14]

Mu'tezile'nin Behşemiyye ekolünün takipçilerinden olan Ebû Reşîd Nîsâbûrî'den (v. 415'ten sonra) alıntılanan bu pasajda, Allah için varlığın zorunlu olması durumu ve O'nun dışında kalan her şey, yani hâdisler için –yokluk ve varlık sıfatlarının eşit olması anlamında– imkân durumu açık bir şekilde dillendirilmektedir. O dönemde (hicrî dördüncü asır) hem mu'tezilî hem de eş'arî kelâmcılarda ortak olan bu anlayış, Bâkıllânî'nin de dikkat çektiği gibi kadîm olan bir varlığı, yani Allah'ı ispat amacını da dolaysız olarak gütmektedir:

Âlemin varlığa gelmezden evvel hudûsunun caiz oluşu *yaratıcıya bir delildir [delîl 'ale's-Sâni']*. Çünkü hudûsun caiz olduğu bilinmektedir. [Tıpkı varlığa geçmesi gibi] imkân halinden çıkıp, imkânsızlık durumuna geçmesi de bir tercih edici olmadan mümkün değildir. Kadîm olan şeyin yok olması takdir edilse, bu, hudûsun caiz olmasının iptali anlamına gelecektir. Bu imkânsızdır; çünkü caizi muhal olarak takdir etmek, muhâli caiz olarak takdir etmek gibidir. (...) Eğer bir kimse, oluşlar (*kâinât*) hakkında düşünmeyip, hâdisin tecvîzi yoluyla Allah'ı bilmeye ulaşmayı dilese, bu şekilde de [Allah'ın varlığı] bilgisine ulaşabilir.[15] Bu şöyle açıklanabilir ki, kadîm olan varlığın akılda nefyini var saymak mümkün değildir. Eğer var sayılırsa, bu *kalbü'l-hakâik*'e yol açar. (...)[16]

Bir diğer dördüncü/onuncu yüzyıl mütekellimi İbn Bâbeveyh, "imkân"ın hem felsefeciler hem kelâmcılar nezdinde kabul görmüş tanımına, yani varlığın ve yokluğun bir şey için eşit olması durumuna vurgu yapmakta ve şeylerin varlığını yokluğuna ter-

[14] Nîsâbûrî, *Fi't-Tevhîd*, ss. 224-225.

[15] Bâkıllânî burada, gâibi şâhide kıyas metodu dışında, imkân yoluyla Allah'ı ispat etme yolunu tercih etmeyi gündeme getirmektedir. Sonradan, İbn Sînâ'nın *Şifâ/İlâhiyyât*'da kelâmcıları teşvik ettiği durum açıkça budur.

[16] Cüveynî, *Şâmil*, s. 541 (Bâkıllânî'den alıntıyla).

cih edici bir Yaratıcı'yı işaret ederek "imkân delili"ni özlü bir şekilde ifade etmektedir:

Hakkında sonradan ortaya çıkma (*hudûs*) ve yok olma (*butlân*) durumları geçerli olan şey, ancak muhdestir. Aynı şekilde, ezelî olan kadîm varlık (Allah), varlığında bir başka var ediciye ihtiyaç duymayandır. Bu takdirde ortaya çıkar ki, varlık onun için yokluktan *evlâ*dır; çünkü varlığı yokluğundan evla olmasaydı [yani "mümkün" olsaydı], ancak bir var edicinin müdahelesiyle varlığa gelecekti. Öyleyse kadim [olan Allah'a] yokluk ilişemez, çünkü varlığı yokluğuna yeğdir. Kendine yokluk bulaşan şey kadim olamaz.[17]

Öyleyse Adududdin Îcî'nin yerinde tespit ettiği gibi, imkân ve vücup gibi kavramların gündeme getirilerek, bir kadîm varlık olarak Allah'ı ispat uğraşı İbn Sînâ öncesi kelâmında mevcut olan bir anlayıştı. İzleyen bölümlerde İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu şekliyle *imkân delili*nin, onun felsefesini dikkate alan kelâmcıları nasıl etkilediği üzerinde durulacaktır.

II. İbn Sînâ'da İmkân Delili

İbn Sînâ'nın aslında birçok eserinde değindiği isbât-ı vâcib delilini, en özlü bir şekilde aktardığı yerlerden biri *el-Mebde' ve'l-Me'âd*'dadır:

Ortada var olan bir şeyin olduğunda şüphe yoktur. Var olan her şey, ya vacip, ya da mümkündür. Eğer vacip ise, zorunlu olarak var olan'a ulaşılmış olur; zaten aradığımız da budur. Eğer mümkün ise, mümkünün varlığının bir zorunlu varlıkta son bulması gerekir.[18]

Kuşkusuz burada ortaya konduğu şekliyle delil, salt varlık kavramından hareket etmekte ve var olması zorunlu olan bir varlığa varmayı amaçlamaktadır. İbn Sînâ'nın bu veciz delili dillendirdiği eserlerinde delilin hemen sonrasında dikkat çektiği konu, "varlığı mümkün olan şeylerin sonsuza kadar devam edecek şekilde mümkün illetinin bulunması" durumunun imkânsız oluşudur.[19] Bazı araştırmacıların da ifade ettiği gibi, İbn Sînâ'nın

[17] İbn Bâbeveyh, *Tevhîd*, s. 303.

[18] İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd* (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran: Institute of Islamic Studies, 1984, s. 22 [*fî isbâti vâcibi'l-vücûd*]; a. mlf, *Necât*, s. 566. İbn Sînâ'nın çeşitli eserleri arasında *el-Mebde' ve'l-Me'âd*'da görülen şekline dayanmamızın nedeni, sonraki kelâmcılarda filozoflara ait olarak aktarılan imkân delilinin buradaki ile aynı olmasıdır. Nitekim Tûsî ve Îcî örnekleri incelendiğinde aynılık fark edilebilecektir.

[19] İbn Sînâ *İşârât* ve *Necât* gibi eserlerinde bu noktayı izah etmek için çaba sarfeder. Ancak bu eserlerdeki birtakım kapalılıklara nazaran İbn Sînâ'nın en anlaşılır açıklamasının yi-

isbât-ı vâcib delilinin en hayati noktasını teşkil eden bu durum,[20] bir vacipe varmaksızın sonsuza kadar uzayıp giden mümkünler silsilesini iptal etmeyi hedef almaktadır.

Klasik kelâmın teselsülün iptaliyle ilgili bahisleriyle paralellikler arz eden bu yön bir tarafa bırakılıp, İbn Sînâ'nın varlık kavramından hareket ederek veciz bir şekilde ortaya koyduğu delil dikkatle incelenirse, İbn Sînâ'nın argümantasyonunun varlık, şey ve zorunluluk gibi kavramlara dayandığını tespit etmek gerekmektedir. *Şifâ/İlâhiyyât* Bölüm 5'te de belirttiği gibi bu kavramlar, aklın kendilerini tanımlamada herhangi bir araca ihtiyaç hissetmediği, apaçık kavramlardır.[21] Öyleyse İbn Sînâ'nın tüm uğraşı aslında insan aklının, herhangi bir şüpheye düşmeden ve dolambaçlı yollara uğramadan, bizzat kendinde bulunan bu kavramları düşünerek bir *yaratıcının* varlığına ulaşmasıdır. Onun aşağıda iki ayrı eserinden alıntılanan ifadelerini, bu bağlam çerçevesinde anlamaya çalışmak gerekir:

I.

Bilmelisin ki, şöyle bir yol daha vardır ki, bu ilmin [metafizik] amacı başka bir ilimle elde edilmeyen bir *ilke*yi elde etmektir. Bu meyanda, ileriki sayfalarda anlayacaksın ki, *İlk İlke*'yi ispat ederken, *duyulur şeyleri [el-umûr el-mahsûse] esas alan istidlal yöntemiyle değil*, (1) varlık için bir zorunlu varlık olmasını gerektiren, (2) İlke'nin değişken ve bir yönde çokluk içeren olmasını engelleyen,

ne *el-Mebde ve'l-Me'âd*'da olduğunu düşünmekteyiz. İbn Sînâ'nın söz konusu açıklaması şu şekilde özetlenebilir: Bir zamanda, her zâtı mümkün olanın, bilâ nihâye zâtı mümkün olan illetleri olamaz. Çünkü bütün bunlar (1) ya beraber mevcuddurlar, (2) ya da beraber mevcud değildirler. Eğer beraber mevcud değillerse sonsuz olan şey bir zamanda olamaz; aksine biri diğerinden önce ya da sonra gelir. Hepsi beraber bulunuyor ve aralarında varlığı zorunlu olan hiç bir şey yoksa [yani hepsi mümkünse];
–ya bu bütün (*cümle*), bütün olması açısından zâtı gereği zorunludur veya zâtı gereği mümkündür.
–eğer her bir parçası mümkün olduğu halde bütün olarak vacip ise, vacip olan bir şey mümkünlerle *mütekavvim* olmuş olur. Bu muhaldir.
–eğer mümkün ise, bütün, varlığa gelmek için (*fi'l-vücûd*) bir varlık verene ihtiyaç duyar. Bu takdirde, varlık veren, ya bütünün içinde ya da dışındadır. İçinde olması diğer birtakım imkânsızlıkları doğurur. En niyahet, tüm mümkünler bütününün kendi dışlarında, zâtı itibanyla zorunlu bir varlık vericileri vardır. (İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, ss. 22-23). İbn Sînâ'nın bu delilinin Türkçe'de başka bir sunumu için bk. Erdem, Engin, "İbn Sina'nın Metafizik Delili", *AÜİFD* 52/1 (2011), s. 105.

[20] Mayer, Toby, "Ibn Sînâ's 'Burhan al-Siddiqin'", *Journal of Islamic Studies* 12 (2001), s. 27.

[21] Marmura, Michael, "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifa", *Mediaeval Studies* 42 (1980), s. 341. Marmura, haklı olarak, bu yönün İbn Sînâ'nın ontolojik delilinin *a priori* doğası olduğunu söyler. Bedîhî kavramlardan hareketle ilk varlığa ulaşma hk. bk. Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu*, s. 94.

(3) bütünün ilkesi olmasını gerektiren ve (4) bütünün bir tertip içinde ondan zorunlu olarak [çıktığını] ortaya koyan, aklî-küllî önermelerden yola çıkan bir metoda sahibiz.[22]

II.

[Fasl] *Nazar ashâbı*ndan bazıları Evvel'i bilmeye ulaşma konusunda malûllerden hareket etti ve dedi ki: Cisimler arazlardan ayrılmazlar. Arazlar da muhdestir. Öyleyse cisimler de muhdestir. Yine dediler ki: her cisim muhdestir; Evvel'in muhdes olması mümkün değildir.

Bu delil, birtakım bozukluklar içermesi (*ihtilâl*) ve öncüllerinin yanlış olması dolayısıyla, Allah'ın bilinmesi konusunda hoş karşılanacak bir yol değildir. Dikkat edersen muhakkik olanlar şu yolu izlerler: Zâtı gereği zorunlu varlığın mahiyeti yoktur. Cisimlerin ise mahiyeti vardır ve varlık onlara dışarıdan gelir. Bu nedenle zâtı gereği zorunlu olan cisim değildir (...). Bir grup (*fırka*) tevhid konusunda *temânu'* meselesini gündeme getirdi. Bu, onları iknâî bir yolla maksada ulaştıran bir şeydir. Öte yandan hakiki (burhânî) bir tarzda maksada ulaştıran bir yol daha vardır ki, o da şudur: Zâtı gereği zorunlu olanın bir illetinin olması mümkün değildir. İçinde bulunan fertlerle çoğalan her mana, bir illet dolayısıyla çokluk barındırır. (...)

Yukarıdaki tüm açıklamalarımız aklî, evvelî öncüllere dayanmakta; duyulurları (*mahsûs*) veya malûlleri esas almamaktadır.[23]

Özellikle aktarılan ikinci metinde daha açık bir şekilde ortaya çıktığı gibi, İbn Sînâ kelâmcıların cisim ve arazlardan hareket eden hudûs delilinin, haklı bir şekilde, duyulurlardan hareket ettiği gözlemini yapmakta ve böyle bir yöntemin Allah'ın (*Evvel*) varlığını ispat etmede yetersiz kaldığını düşünmektedir.

İbn Sînâ bu çerçevede, kendisinin üzerine tititizlikle durduğu ve son eserlerinden olan *İşârât*'ta, Allah'ın varlığını ispat için bizzat varlık kavramından değil de, kelâmcıların yaptığı gibi O'nun *halk* ve *fiil*inden hareket edilmesini, iki ayeti delil göstererek eleştirir:

[22] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik* I, #47.

[23] İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Füsûl mine'l-Hikme*, Nuruosmaniye 4894, vr. 566b. Nitekim Cürcânî gibi müteahhirin kelâmcıları, kelâmcıların delillerinin mevcutların özellik (*husûsiyyât*) ve durumlarını hesaba katarken, filozofların her fıtrat sahibi kişinin tasdik edeceği bir öncülü ("ortada bir varlık olduğu muhakkaktır") temel aldığını kabul eder: Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhü'l-Mevâkıf* (I-VIII), Kahire: Matbaatü'-Se'âde 1907, VIII, s. 5. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın metafizik/ontolojik delili daha güçlü görmesi hakkında birtakım eleştiriler gündeme getirmiştir. Bu eleştiriler için bk. Adouhane, Yamina, "Al-Miklati, A Twefth Century Asarite Reader of Averroes", *Arabic Sciences and Philosophy* 22 (2012), ss. 177 vd.

Ona göre Kur'ân-ı Kerîm'deki "Onlara âfâktaki ve nefislerindeki ayetlerimizi göstereceğiz; ta ki Hak onlar için açığa çıksın" (Fussilet 41/53) ayeti, "var olmak bakımından varlık"ı temel alan anlayışla yola çıkılması gerektiğini salık verir. Bu noktada, *sıddîk*lar için O'nun üzerine şehadette bulunma değil, O'nunla şehadetle bulunma (*yesteşhidûne bihî, lâ 'aleyh*) söz konusu olmalıdır.[24]

Öyleyse, İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu olan bir ilkenin ispatını temel alan kanıtlama yöntemini, kelâmcıların şeylerin varlığa gelmeden önceki "mümkün/caiz/sahih" tabiatlarını temel alan delillerinden ayıran çizgi nerededir? Burada şu husus anahatlarıyla ifade edilmelidir ki, İbn Sînâ'nın işaret ettiği gibi, kelâmcıların cevher-araz teorisi gibi duyulur dünyadan hareketle birtakım teoriler geliştirmeleri, Allah dışındaki varlıkların hâdislerden ayrılmadığını ve bu hâdislerin bir *muhdis*i olduğunu ispat etme amacına matuftur. Bu açıdan kelâmcıların, duyulur varlıkların sebebini araştırırken yine onlardan yola çıkmaları son derece anlamlıdır. Ancak kelâmcıların *kadîm* bir ilkenin ispat edilmesi söz konusu olduğunda felsefi düşünceye paralel olarak zorunlu ve mümkün ayrımını kabul etmeleri, öz olarak, İbn Sînâ'nın ontolojik delilindeki düşünme tarzından pek farklı değildir. Sonuçta, her iki tarafta da (kelâm ve felsefe), varlığa gelmesi ve gelmemesi eşit düzeyde olan şeyleri varlığa çıkaran bir zorunlu varlık olduğu savı desteklenmektedir.[25] İbn Sînâ'nın orijinal addedilecek yönü, kelâmın kadîm varlığı ispatta bir mantalite olarak içerdiği anlayışı varlık kavramına dayanarak kısa bir şekilde formüle etmesi ve "ortada bir varlık olduğunda şüphe yoktur" şeklinde bir ilkeden hareket ederek bir "isbât-ı vâcib" tarzı ortaya koymasıdır. Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ'nın imkân deliliyle kelâmcıların imkân delilleri arasındaki en önemli fark, İbn Sînâ imkân durumunun Allah dışında ezelî bir maddede bulunması gerektiğini ısrarla vurgularken, kelâmcıların imkân halinin âlemin ezelîliğine götürmeyeceği yönündeki kanaatleridir. Hatırlanacağı gibi, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'de imkânın zihnî bir hükümden ibaret olduğu şeklindeki ısrarlı tavrı bu konuyu vurgulamak içindir.

[24] İbn Sînâ, *İşârât* (Dünyâ neşri), III, ss. 54-55.

[25] Kelâm ve felsefenin mümkün varlığın mahiyetine yönelik ortak bir nosyonu paylaştığı tespitini, derinlikli bir şekilde ortaya koyan bir çalışma için bk. Frank, "Kalam and Philosophy", örneğin s. 74.

Özetlemek gerekirse, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu şekliyle imkân delilinin, bu kitabın konusu açısından gündeme getirdiği en önemli husus, İbn Sînâ'nın kelâmcıların dikkatlerini cevaz ve vücup gibi mantıkî kesinlik öngören kavramlara dayanmaya teşvik etmesi ve gaibi şahide kıyas yöntemlerini terk etmelerini salık vermesidir. Öyleyse, İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcibdeki çabalarını kelâmcılara yeni bir yol önermesi şeklinde değil, zaten kelâmda mevcut olan bir anlayışı *doğru* bir şekilde takip etmelerini istemesi şeklinde anlamak gerekmektedir.

III. İbn Sînâ Sonrası Kelâmda İmkân Delili

Kelâm tarihi okumalarında İbn Sînâ öncesi ve sonrası şeklindeki ayrımı temel alan güncel araştırmalar, kelâmda imkân delilinin ilk kullanılmasının mu'tezilî kelâmcı Ebu'l-Hüseyn Basrî (436/1044) ile beraber başladığını ifade etmektedirler. Ondan sonra da özellikle, Cüveynî ile beraber imkân/cevâz kavramına dayanan Tanrı'nın varlığını ispat yolu yaygınlaşmış gözükmektedir.[26] Kelâm tarihiyle ilgili bilgiler içeren klasik eserler dikkate alındığında, özellikle erken dönem mu'tezilî kelâmcıların kullandıkları gâibi şâhide kıyas metodundan, imkân/cevâz kavramları merkeze alan anlayışa geçiş hakkında ipuçları elde etmek mümkündür. Bu eserlerden dikkat çeken bir tanesi, Fahruddin Râzî'nin telif ettiği *er-Riyâzü'l-Mûnika* isimli eseridir ki; bu eserde Râzî, belli başlı mu'tezilî kelâmcıları tanıttıktan sonra Ebu'l-Hüseyn Basrî'ye ayırdığı özel bölümde, bu kelâmcının Mu'tezile'nin diğer ana eğilimlerinden ayıran görüşlerini sıralar. Râzî'nin ifadelerine göre, Ebu'l-Hüseyn'in düşüncesinin kendinden önceki mu'tezilîlerden farklılaştığı yerlerden biri de, Allah'ın varlığını kulların fiillerine kıyasla değil, vacip-caiz ayrımını (*kısme*) esas alan ve caizin bir müessire ihtiyaç duymasının zorunlu olduğu fikrini destekleyen bir yolla ispat etmeye çalışmasıdır.[27]

Râzî'nin bu kısa aktarımından Ebu'l-Hüseyn'in tanrının varlığını ispatta nasıl bir yol izlediğinin ayrıntılı bir tasvirini izlemek mümkün olmasa da, Ebu'l-Hüseyn'in takipçilerinden olan ve Gazâlî'nin

[26] Madelung, Cüveynî'nin cevaz kavramını merkeze alan tahsis delilinin aslında daha önce Ebu'l-Hüseyn Basrî tarafından da ortaya konduğu tespitini yapmaktadır: Madelung, Wilferd, "Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", s. 340.
[27] Râzî, *Riyâz*, s. 288.

de çağdaşı bulunan mu'tezilî kelâmcı İbnü'l-Melâhimî'nin incelemeleri, bu ayrıntıları tespit etmeye imkân tanımaktadır: İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığına göre, Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin Allah'ın yaratıcılığını ispat etmede kullandığı kavram, klasik kelâmcılarda olduğu gibi *hudûs*tur. Buna göre cisimler muhdestirler; her muhdesin bir muhdisi olması gerekir; öyleyse cisimlerin bir muhdisi vardır.[28] Ancak Ebu'l-Hüseyn imkân/cevaz kavramını hâdis olan şeylerin niye bir muhdise ihtiyaç duydukları noktasında devreye sokar: Önce mevcut olmayıp da sonradan varlığa gelen şeylerin (*mâ lem yekün, sümme sâra kâne*) gelmemesi de mümkündür (*ve kâne yecûz bedelen min hudûsihi en lâ yahdus*). Öyleyse bu şeyler için var olmalarıyla yok olmaları bir olmaktadır (*câze en yahduse ve lâ yahduse ale's-sevâ* = mümkün). Bu onları varlıklarında bir tercih ediciye (*müreccih, muhtâr*) götürmektedir.[29] İbnü'l-Melâhimî, cevâz kavramına dayanan bu delili açıkladıktan sonra, Râzî'nin yukarıdaki tespitlerini destekler bir şekilde, aslında Mu'tezile kelâmının klasik delilinin şâhidi gâibe kıyasa dayandığını ifade eder:

> [Önceki] şeyhlerimiz – Allah onlara rahmet etsin– âlemin bir muhdisi olduğuna şöyle delil getirmişlerdi: Âlem muhdestir; *kendi fiillerimize kıyasla* onun bir muhdisi olması gerekir [= *kıyâsü'l-gâib 'ale'ş-şâhid*]. Bu istidlal, (1) asl, (2) fer' (3) hüküm ve (4) hükmün illeti olmak üzere dört öğeye muhtaçtır. [Bu eski anlayışa göre] asıl, bizim fiillerimizdir (*tasarrufunâ*); fer', âlemdir; hüküm bir muhdise ihtiyaçtır; illet de hudûstur.[30]

Böylece Ebu'l-Hüseyn, esasında fıkhî kıyasa dayanan ve yukarıda belirtildiği gibi önceki kelâmcılarca vazgeçilmez kabul edilen klasik kıyası bırakıp (İbn Sînâ'nın kelâmcıları teşvik ettiği noktaya paralel şekilde), cevaz kavramını gündeme getirerek mantıkî kesinliği temin eden bir anlayışı desteklemektedir. Bir başka ifadeyle o, kendinden önce özellikle hocası Kâdî Abdülcebbâr gibi alimlerin kullandığı ve arazları dış dünyada gerçeklikleri olan varlıklar olarak gören *me'ânî* metodunu bırakmış ve cevaz metodunu daha sağlam görmüştür.[31]

[28] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, s. 167. Görüldüğü gibi, hudûs delili açıkça mantıksal bir forma konulmaktadır; bu, Gazâlî'den önce de kelâmcıların delillerini mantıkî forma döktükleri anlamına gelecektir.
[29] İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, ss. 167-168.
[30] İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, s. 172.
[31] Bk. Madelung, "Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", ss. 336-338.

Mu'tezilî geleneğe mensup olan Ebu'l-Hüseyn'in kelâm tarihinde önemli sayılabilecek bu açılımından sonra, sünnî çizgi içerisinde benzer görüşler dillendiren kelâmcı Ebu'l-Me'âlî Cüveynî'dir. Zorunluluk-cevaz/imkân-imtina üçlüsünü birçok noktada sistemine tatbik eden Cüveynî'nin son telif ettiği eserlerden *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de imkân delilinin kendine has versiyonunu kullandığı bilinmektedir. İmkân delilini tercih eden Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin çıkış noktasının gaibi şahide kıyas metodunu kabul etmemesi olduğu hatırlanacak olursa, Cüveynî'nin de bu metoda sıcak bakmadığı ve bu yönüyle özellikle Râzî'den itibaren mütekaddimin kelâmı metot eleştirilerine kaynaklık ettiği gözlenmektedir.[32]

Cüveynî, *Nizâmiyye*'de âlemin hadis olduğunu ispat sadedinde açıkça zorunluluk ve cevaz kavramlarını birbirinin karşılığı olarak kullanmaktadır. Ancak delilin çıkış noktası, İbn Sînâ'da görüldüğü şekliyle salt varlık kavramından hareket eden imkân delilinden ziyade, klasik kelâmda mevcut olan tahsis deliline dayanmaktadır. Buna göre Allah dışındaki bütün varlıklar cevaz hükmünü taşımada ortaktırlar; yani âlemdeki çeşitliliği kabul etmede hepsi mahiyet açısından birdir; bir şeyin bu şekilde/renkte/büyüklükte değil de, başka bir şekilde/renkte/büyüklükte olması caiz ve mümkündür. Öyleyse bunları *şimdi* bulundukları hale koyan bir tercih edicinin mevcut olması gerekmektedir.[33] Cüveynî böylece klasik kelâmın yaratıcıyı ilk illet kabul eden felsefecilere karşı kullandığı muhtar-mücib ayrımını kullanmakta ve zorunlu kılıcı bir yaratıcı kabul edildiğinde tahsisin ortadan kalkacağını vurgulamaktadır.[34] Cüveynî'nin isbât-ı vâcib konusundaki ifadeleri bu çalışmanın imkân kavramı hakkında yapmaya çalıştığı tespitle (imkân düşüncesinin İbn Sînâ öncesi kelâmında mevcut olduğu) birlikte düşünüldüğünde, onun, felsefî düşüncenin Gazâlî öncesi kelâmda belirmeye başladığı bir kişilik olarak değil, aksine klasik eş'arî kelâmının bir devam ettiricisi olarak görülmesi gerekmektedir.[35]

[32] Bk. Türker, Ömer, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008).

[33] Cüveynî, *Nizâmiyye*, 11. Cüveynî'nin buradaki görüşlerinin ayrıntılı tahlili için bk. Dağ, *Cüveynî'nin Allah ve Âlem Görüşü*, ss. 141 vd.

[34] Cüveynî, *a.g.e.*, ss. 12-13: "*el-Mûcib lâ yuhassisu şey'en min emsâlih*"

[35] Modern çalışmalar Cüveynî ve takipçilerinde gelişen imkân/cevâz delilini, İbn Sînâ etkisi olarak görme eğilimindedirler: Rudoplh, Ulrich, "Ibn Sina et le *Kalam*", s. 134; Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, ss. 77-81 (Griffel'in kanaati büyük ölçüde Rudolph'a dayanır).

Bu noktada, İbn Sînâ felsefesinin ilk olarak açık ve "resmî" bir şekilde gözlemlendiği Gazâlî'yi incelemeye geçmeden, klasik devir mu'tezilî ve eş'arî kelâmının hicrî altıncı asırdaki az bilinen iki kelâmcısının bu konudaki görüşlerine dikkat çekmek gerekmektedir: Şiî-mu'tezilî kelâmcı Sedidüddin Hımmasî (سديد الدين الحمصي) (VI. asır) ve eş'arî kelâmcı Ebu'l-Kâsım Ensârî (v. 512). Her iki isim de, felsefî kelâmın zirvesindeki isim olan Fahruddin Râzî'nin düşüncesine etkisi olan kelâmcılardır.[36]

Cüveynî'nin seçkin bir öğrencisi ve muhtemelen Gazâlî'nin de "sınıf arkadaşı" olan Ensârî, tanrının varlığını ispatı (=*fî isbâti'l-'ilm bi's-Sâni'*) başlığı altında, âlemin hâdis oluşunu, Allah'ın varlığını bilmede çıkış noktası olarak belirlemektedir. Bu belli olduktan sonra, söz konusu hâdis varlığın varlığa gelişi de, gelmeyişi de mümkündür (*câizü'l-vücûd ve'l-'adem*). Yine bu caizin, bir anda değil de başka bir anda varlık bulması, sürekli yokluğun devam edeceği yerde bir noktada varlığın ortaya çıkması bir *muhassıs*'a ihtiyacın zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Dikkat edileceği gibi, Ensârî tıpkı Cüveynî'nin yaptığı gibi hadis varlığı mümkün varlıkla özdeşleştirmekte ve mümkün tabiatında olan her şeyin bir tercih ediciye ihtiyaç duyduğu noktasından hareketle delilini ortaya koymaktadır ki, bu kendisinin de açıkça ifade ettiği üzere Cüveynî'nin ve diğer eş'arî önderlerinin izlediği yola uygundur.[37]

Benzer şekilde Sedîdüddîn Hımmasî de Allah'ın varlığını ispat ederken (*fî isbâti Muhdisi'l-cism tebâreke ve te'âlâ*), cisimlerin hudûsunu ilk plana almakta ve bunun akabinde klasik kelâmın imkân düşüncesini gündeme getirmektedir: Hâdis olan cisimlerin meydana gelmesi de, gelmemesi de cevaz kapsamında olan bir durumdur; yani iki ihtimal de mümkündür. Bu nedenle onların yokluğunu varlığına tercih eden bir irade sahibi müessirin mevcut olması gerekir.[38]

[36] Fahruddîn Râzî, Ensârî'yi kendine kadar gelen silsile içerisinde önemli eş'arî imamları arasında, "kelâm, tefsîr ve diğer bilimlerde meşhur eserler sahibi" olarak zikretmektedir: Râzî, *Riyâz*, s. 183. Hımmasî'ye gelince, Zehebî, onun döneminin önemli bir kelâmcısı olduğunu ve bizzat Fahruddin Râzî'nin kendisinden ders aldığını ifade etmektedir: Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1997, XLII, s. 493.

[37] Ensârî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Nâsır, *el-Gunye fi'l-Kelâm* (nşr. Mustafa Haseneyn Abdülhâdî), Kahire: Dârü's-Selâm 2010, I, ss. 333 vd.

[38] Hımmasî, *el-Münkız mine't-Taklîd*, I, ss. 28 vd. Hımmasî'nin delili buraya kısaltılarak alınmıştır. Ancak onun isbât-ı vacibde, ihtiyâr-îcâp kavram çiftini gündeme getirerek yaptığı ayrıntılı tahliller, başka bir araştırmanın konusu olmalıdır.

Öyleyse, Gazâlî ve dönemine kadar süreç içerisinde, gerek mu'tezilî gerek sünnî kelâm bünyesindeki tanrının varlığını ispat sadedinde gündeme getirilen imkân/cevaz düşüncesi, İbn Sînâ öncesi klasik kelâmda bulunan anlayıştan *genel ve öz itibariyle* ayrılmamaktadır. Bu açıdan, İbn Sînâ'dan sonra yaşamış ve eser vermiş olan kelâmcıların cevaz delillerinden söz edilirken, her ne kadar birtakım kavramların kullanılışı sebebiyle felsefî düşünceye paralel olsalar bile, onları direkt İbn Sînâ etkisine bağlamamak ve kelâm geleneğinin bir devamı şeklinde konumlandırmak gerekmektedir.

Şüphesiz kelâm tarihinin seyrindeki bu durum, Gazâlî söz konusu olduğunda farklı bir mahiyet almaktadır; çünkü Gazâlî kendinden önceki kelâmcıların imkân anlayışını bilmesinin ve kullanmasının yanında,[39] İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu şekliyle de ontolojik delili bilmekte ve bunun üzerine yorumlar yapmaktadır.

Aslında İbn Sînâ felsefesini eleştirmek için yazdığı *Tehâfüt*'te, Gazâlî'nin ilk bakışta vücup-imkân ikilisine ve bunların Allah'ın varlığının ispatı ve zâtı hakkında kullanılmasına olumlu yaklaşmadığı izlenimi edinilebilir. Ne var ki, kendinden önceki kelâmi geleneği iyi bilen biri olarak Gazâlî'nin bu kavramları mutlak olarak reddettiğini söylemek doğru olmayacaktır. Aslında Gazâlî'nin imkân kavramı hakkındaki en büyük çekincesi, filozofların bu ve benzeri kavramları aklın verdiği hükümler dairesinden çıkarıp, âlemin ezelî olduğu kanaatlerine dayanak yapmalarıdır. Daha teknik bir ifadeyle, Gazâlî imkân/cevaz düşüncesini de-

[39] Gazâlî'nin elimizde mevcut olan en hacimli kelâm kitabı mahiyetinde olan *İktisâd*'da kullandığı cevaz delili, küçük ayrıntılar dışında tamamiyle yukarıda zikredilen Gazâlî öncesi kelâm geleneğine mutabıktır. Burada Gazâlî, kısaca her hâdisin bir sebebi olması gerektiğini bir ilke olarak ortaya koymakta ve varlığa gelmeden önce hem varlık hem de yokluk ile vasıflanamasının eşit derecede (=imkân) olduğunu ifade etmektedir. Gazâlî'nin burada ısrarla altını çizdiği konu, âlemin hadis olduğunu ispat etmek *istidlali* bir bilgi iken, hadisin (varlığa gelmede) bir müessire ihtiyaç duyduğu bilgisinin *zarurî* (zorunlu) bir bilgi olmasıdır. Bu onu, müteahhirin kelâmında ontolojik delilin zorunlu bilgi içerdiği şeklindeki genel anlayışa yaklaştırmaktadır. Bk. Gazâlî, *İktisâd*, s. 25.
Öte yandan Gazâlî'nin takipçilerinden sayılan Aynülkudât Hemedânî'nin (v. 525) yaptığı ilginç tespitler de yukarıdaki yargıyı doğrulamaktadır: Gazâlî'nin *İktisâd*'da Kadîm'in varlığını ispat etmek için akıttığı mürekkep, aslında onun bu kitapta eski kelâmî usullerden (*'alâ minhâc kütübi'l-kelâm*) vazgeçemediğini göstermektedir ve bu açıdan Gazâlî, mazurdur. Ne var ki, diye devam eder Hemedânî, kadîm olan Allah'ın varlığını ispat etmede esas tutulması gereken yol, en genel kavram olan "varlık"tan hareket etmek ve varlığı zorunlu olan Varlık'a varmaktır; yani başka bir deyişle, imkân delilidir. Bk. Hemedânî, Aynülkudât, *Zübdetü'l-Hakâ'ik fî Keşfi'ş-Şekâ'ik, Şekvâ'l-Garîb* içinde (nşr. 'Afîf 'Useyrân), Paris: Dâru Bîbilyûn ts., ss. 12-13.

ğil, "imkânın ezelîliğinin ezelî bir maddeyi gerektireceği" yönündeki anlayışı karşısına almaktadır. Nitekim *Tehâfüt*'te "Filozofların bir Yaratıcıyı İspattan Aciz Olmaları" başlığı altında,[40] onların âlemin kadîm olduğunu savunurken onun bir yaratıcısı olduğunu söylemelerinin büyük bir çelişki arzettiğine işaret etmekte, ancak imkân yoluyla Allah'ın varlığını ispat etmenin herhangi bir mahzur içerdiğine dair bir imada bulunmamaktadır.[41] Eğer Gazâlî'nin bu yönde net bir tavrı bulunsaydı, bunu hasmına karşı kullanmakta çekinmeyeceği gibi, biraz sonra görüleceği gibi eserlerinde imkân/cevâz delilini kullanmış olmakla kendisi açık bir çelişkiye düşmüş olacaktı.

Gazâlî, İbn Sinâ'nın ortaya koyduğu şekliyle imkân delilini Bâtınîler'e reddiye bağlamında kaleme aldığı eserinde kullanmaktadır. Gazâlî burada, Bâtınîler'in aklın ve aklî delillerin ilahiyat sahasında kullanımını reddettiklerini ve buna yönelik başlıca beş delilleri olduğunu ilk önce ifade eder. Bu delilleri sıraladıktan sonra, onlann aklın iptali yönündeki iddialarına cevap olarak Gazâlî, aklî önermelere dayanan bilimler hakkındaki görüşünü şöyle dillendirmektedir: Nazarî öncüller, şartlara riayet edilerek düzenlendiği takdirde, o önermelerden ortaya çıkan sonuçta herhangi bir şüphenin bulaşması söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla aklî hükümlere dayanan herhangi bir bilgi/bilim de, tıpkı kendini oluşturan zorunlu öncüller gibi zorunlu bir bilim kabul edilebilir. Bu noktada iki örnek sunan Gazâlî, birinci olarak Öklid geometrisinden bir örnek vermektedir. Gazâlî'nin zorunlu bilgiler bağlamında verdiği ikinci örnek ise, tamamiyle İbn Sina'nın sunduğu şekliyle imkân delilinin bir ifadesidir: *Ortada var olan bir şeyin olduğunda şüphe yoktur (lâ şekke fî asli'l-vücûd)*. Bu zaruri bir öncüldür. Bunda şüphe eden [akıllı] bir kimseye rastlanmaz. *Bu varlık ya vacip, ya da câizdir.* Aynı şekilde bu öncül de zorunlu kapsamındadır. Çünkü bir hüküm; bir şey hakkında ya nefy, ya da ispat edilir. Tıpkı varlık, ya hâdis ya da kadîmdir, denmesi de bu şekildedir. Eğer varlık vacip ise varlığı zorunlu olan bir varlık ispat edilmiş olacaktır. Eğer mümkün ise bir vacibe ihtiyaç duymalıdır. Çünkü ceva-

[40] Gazâlî, *Tehâfüt*, ss. 155-159.

[41] Nitekim Gazâlî'ye ait olduğu kabul edilen bir elyazmasında Gazâlî, açık bir şekilde isbât-ı vâcib meselesinde İbn Sînâ'ya bir itirazının olmadığını ifade etmektedir: Griffel, Frank, "MS London, British Library Or. 3126: An Unkown Work by al-Ghazali on Metaphysics and Philosophical Theology", *Journal of Islamic Studies* 17/1 (2006), s. 8.

zın anlamı, varlığı yokluğuna eşit olması ve bu nedenle bir tarafını diğerine tercih edecek bir *muhassısa* ihtiyaç duymasıdır.[42]

Aslında Gazâlî'nin, birçok bakımdan felsefecilerle özdeşleştirdiği Bâtınîler'e[43] cevap verirken, felsefî olarak bilinen bir delili kullanmış olması da oldukça dikkat çekicidir. Bu duruma şöyle bir yorum getirilebilecektir: Gazâlî temel olarak kelâmî geleneğe ait olan imkân delilini, İbn Sînâ'nın sunduğu tarzda kabul etme ve desteklemede kesinlikle bir sakınca görmemektedir. Gazâlî'nin özellikle bu delilin zorunlu oluşu yönündeki yaptığı vurgu, kendinden sonraki kelâm geleneğinde Tanrı'nın varlığını ispatta kullanılan iki delilden birisi olarak "imkân delili"nin yerleşmesi ve pratikliğine vurgu yapılmasının önünü açmış olmalıdır. Şüphesiz Gazâlî örneğinde, İbn Sinâ'nın etkisinin bu konu çerçevesinde açık bir şekilde gözlemlenmesi, bu çalışmanın "İbn Sina etkisinin resmi olarak Gazâlî ile başlatılması gerektiği" teziyle de uyum içerisindedir.

Gazâlî'nin eş'arî ekol içerisindeki haleflerinden olmasına rağmen Şehristânî ise, muhtemelen isminin bâtınî görüşlerle anılması durumu karşısında kendini onlardan ayırdığını belli etmek için, Gazâlî'ye nazaran daha "tutucu" bir tavır sergilemektedir. Bu açıdan o açık bir şekilde, bir önceki bölümde de işaret edildiği gibi, varlığı zorunlu ve mümkün kısımlarına ayırarak yola çıkan ispat metodunun çıkmaza sürüklendiği görüşündedir.[44] Şehristânî'nin, İbn Sînâ'nın "ortada var olan bir şeyin olduğunda şüphe yoktur" şeklindeki önermesinden hareket eden ve Gazâlî'nin de desteğini alan argümantasyonu hakkındaki kanaatleri şu şekildedir: Eğer varlık, var olmak bakımından hem vacibi hem mümkünü kapsıyorsa; zât ile kâim olmak da, yine bu bakımdan vacip ve mümkünü kapsar. Bu noktada Şehristânî'ye göre vacibi diğer zatlardan ayıran şeyin ne olduğunu sormak gerekir. Felsefecilerin buradaki yanlışı, vücubu *selbî* bir vasıf kabul edip, Allah'ın zâtının bu vasıfla diğerlerinden ayrıldığını söylemeleridir. Oysaki, Şehristânî'ye göre temel kural, bir şeyi başkalarından ayıran şey kendine ait olan en hususi vasfıdır (*ehassü evsâfihî*) ve bu vasıf kesinlikle *selbî/izâfî* değil, *vücûdî* olmalıdır. Allah için "varlık" sıfatından bahse-

[42] Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye* (nşr. Muhammed Ali el-Kutb), Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye 2001, ss. 77-80.
[43] Bk. Gazâlî, *a.g.e.*, s. 13.
[44] Şehristânî, *Kitâbü'l-Musâra'a*, s. 60: "*İnhaseme tarîku'l-burhân 'alâ İbn Sînâ ve men tâbe'ahû*".

dildiğinde, O'nun var olması diğer varlıkların var olmalarına sadece ve sadece lafızda benzerlik gösterir (*el-esmâ el-müştereke el-mahza*). Bir başka ifadeyle, Allah hakkkında "vardır" denir; ancak bu diğer varlıklar için "vardır" demekle aynı değildir. Aynı şekilde *vahdet*, *kıdem* ve *kâim bi'z-zât* durumları, hatta Allah'ın [lafızda ortaklık sunan] tüm sıfatları da böyledir. Bu böyle kabul edildiği takdirde, varlığı [tüm mevcudatta aynı anlamda olduğunu düşünerek] ikiye taksim etmenin yolları kapanır ve İbn Sînâ'nın (*üstâzüküm*) "ortada var olan bir şey vardır (*lâ şekk fi asli'l-vücûd*) ve bu varlık *vâcib li-zâtih* ve *vâcib li-gayrih* diye ikiye ayrılır" şeklindeki sözü batıl olur. Çünkü sadece ve sadece lafızda ortak olan şeyler, manevi taksim kabul etmezler.[45]

Şehristânî'nin bu ifadeleri ve bu çalışmamızın bir önceki bölümünde vacip-mümkün ayrımı hakkındaki kanaatleri dikkatle incelenirse, Şehristânî'nin hiçbir şekilde Allah'ın "zorunlu varlık" olarak nitelenmesini kategorik olarak reddetmediği görülecektir. O, eleştirilerini özellikle Allah'ın zorunluluk vasfını yanlış anlayan İbn Sînâ'ya yöneltmektedir. Şehristânî'yi bu noktada Gazâlî'den ayıran konu, varlığın ilk planda ikiye ayrılarak, daha başka bir ifadeyle salt varlık kavramından hareket edilerek bir ispat delilinin kullanılması konusunda yukarıda görülen çekinceleridir. Bu nedenle Şehristânî, tıpkı eş'arî öncüleri Cüveynî ve Ensârî'nin yaptığı gibi, hudûs görüşünden hareket eden ve *tahsisi* ön plana alan bir imkân/cevâz görüşünün desteklenmesinin daha uygun olacağını düşünmektedir.[46]

Her ne kadar Şehristânî'nin özel konumu sebebiyle [felsefe ve bâtınîliğe bulaşmakla suçlanmış olması], İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu şekliyle imkân deliline karşı olan tavrı, felsefî kelâmın gelişime açısından bir "geri adım" olarak görülebilirse bile, Fahruddin Râzî ve sonraki kelâmcıların, meseleyi Gazâlî'nin bıraktığı yerden devam ettirdikleri bilinen bir gerçektir. Mantıkî kesinlik öngörmesi bakımında imkân delili o denli bir geçerlik kazanacaktır ki, bütün dönemlerde kelâm ilminin en temel uğraşı olan "isbât-ı vâcib" bahsi bir cümle ile özetlenebilir hale getirilecek-

[45] Şehristânî, *Nihâye* (Guillaume), ss. 213-214. Şehristânî burada göz örneğini vererek, İbn Sînâ'nın mantığının, "ortada bir göz vardır; bu ise görme duyusu, güneş ve göz pınarı şeklinde üçe ayrılır" demek kadar yanlış olduğunu söyler.

[46] Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, s. 14; 39. Şehristânî, söz arasında, bu konuda birçok durumda olduğu gibi üstadı Ebu'l-Kâsım Ensârî'ye uyduğunu belirtir: *a.g.e.*, s. 38.

tir: "Mevcut eğer vacip ise maksada ulaşılmış; aksi taktirde devr ve teselsül durumlarının imkânsızlığından ötürü bir vacip varlığa varılmış olması gerekir".[47]

Sonuç

Aristoteles külliyatının İslam dünyasında yaygınlaşmaya başlamasından itibaren Müslüman kelâmcıların –zorunluluk-imkân ve imkânsızlık durumlarına dayanan– kiplik mantığını kendilerine has bir şekilde içselleştirdikleri, bundan önceki bölümün genel yargısıydı. Bu nedenle, İbn Sînâ öncesinde de, Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde bahsedilen bir imkân düşüncesinin kelâmda zaten var olduğu, bu üçüncü bölümde örnek olarak alıntılanan klasik metinler göz önüne alındığında da açığa çıkmaktadır. Bu noktada daha da ileri gidilerek, İbn Rüşd'ün de tespit ettiği gibi,[48] Allah'ın varlığını ispat konusunda İbn Sina'da bir kelâmî etkininin izlerini aramak uzak görülmemelidir. Ancak şurası bir gerçek ki, Gazâlî'den sonra kelâmcılar, İbn Sînâ'nın formüle ettiği şekliyle imkân delilini merkeze almışlardır. Bu noktada İbn Sînâ'nın varlık kavramını merkeze çekerek imkân delilini oldukça "veciz" bir tarzda ortaya koyuşu, kelamcılara ufuk açıcı açılımlar sağlayabilmiştir ve bu nedenle İbn Sînâ'nın etki ve katkısının belirleyici olduğunu teslim etmek gerekir. Öte yandan, İbn Sînâ'yı açıkça değerlendiren Gazâlî'nin, gerçekten de bu etkinin başlangıcındaki isim olarak kabul edilebilir. Ancak, tekrar vurgulamak gerekirse, Allah'ın varlığını ispat konusunda, "İbn Sînâ ve onun etkisinde kelâm düşüncesi" çerçevesinde konuya bakmak, kelâmî arka planı kaçırma açısından yanıltıcı olabilecektir. Bunun yerine, tek yönlü bir etkileşim okuması yapmadan, İbn Sînâ'yı ve onun dönemindeki kelâmcıları da içine alacak şekilde bir felsefe-kelâm ilişkisi tarihi okuması yapmak, daha sağlıklı değerlendirmelere götürecektir.

[47] Tûsî, Nasîruddîn (v. 672), *Tecrîdü'l-'Akâid* (nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman), İskenderiye: Dârü'l-Marife el-Câmi'iyye 1996, s. 115.

[48] Alper, Ömer Mahir, "Avicenna's Argument for the Existence of God: Was He Really Influenced by the Mutakallimun?", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* (ed. Jon McGinns), Brill: Leiden-Boston 2004, ss. 129-141.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
KELÂM'DA VARLIK-MAHİYET AYRIMI

I. İlk Dönem Kelâm Literatüründe Varlık-Mahiyet Ayrımını İfade Eden Bazı Kavram ve Tartışmalar

Son dönem Osmanlı kelâm alimlerinden olan Sırrı Giridî (Paşa) (v. 1895), Teftâzânî'ye ait *Şerhü'l-'Akâ'id*'in bir çevirisi olarak kaleme aldığı kelâm kitabının ilk bölümlerinde varlık konusu ile ilgili şunları söyler:

> *Şey*, ki eşyanın müfrededir. "*Mevcut*" ve "*mümkün*" manasınadır. "*Sabit*" var, "*sübut*" varlık demektir. *Vücut* ile mevcut dahi onun gibidir. Ve tabir-i diğerle vücut, "şeyin *hüviyyeti* olmak" demektir. *Vücûd-ı hâricî*, *mahiyetin* hüviyyet-i şahsiyye hasebiyle mümtaz olmasıdır. Hakâik, *hakikatin* cem'idir.
>
> Hakikat ile mahiyet beyninde umûm ve husûs-ı mutlak vardır. Şöyle ki: Hakikatin itlakı "bi'tibâri'l-vücûd," mahiyetin itlakı "lâ bi'tibâri'l-vücûd"dur. Mesela insan mevcudattan olduğu için "insanın hakikati şudur" denildiği gibi, "mahiyeti de budur" denilebilir. Lakin mesela, anka [kuşu] mevhûmâttan bulunduğu için "ankanın *hakikati* şudur" denilemez. Yalnız "ankanın *mahiyeti* şudur veya budur" denilebilir.
>
> Ulemay-ı kiram mahiyeti, "mâ bihî eş-şey' hüve hüve" diye tarif etmişlerdir. "Vücut hariçte mahiyetin aynıdır" sözü şu tarif-i arabînin tefsiri gibidir. Çünkü şeyin hakikati, hüviyyetin manası demek olup bunlar *aklen* mütegayir iseler de *manen* müttehid ve müsavidirler. Yani hariçte mahiyyet için başka, vücut ile müsemma olan *ârız-ı mahiyet* için de başka bir tahakkuk yoktur; ki mesela, cisim ile sevâd gibi kâbil ve makbûlün ictima'ına benzer bir surette ictima edebileler. Belki mahiyet hariçte mevcut olunca onun *kevni*, hariçteki vücudundan ibarettir.

Şu kadar ki akıl, vücudu mülahaza etmeksizin yalnız mahiyeti ve mahiyeti mülahaza etmeksizin yalnızca vücudu mülahaza edebildiğinden, *vücut ile mahiyet aklen mütegâyirdirler*. Şöyle ki: Mesela "insanın hakikati nedir?" diye sorulunca "hayvan-ı natıktır" cevabı verilmez mi? İşte insan ile hayvan-ı natık hakikat ve manaca müsavi olup insan ne ise, hayvan-ı natık da odur. Hayvan-ı natık ne ise insan dahi odur. Şu kadar ki akıl, insanı mülahaza etmeksizin yalnız hayvan-ı natıkı ve hayvan-ı natıkı mülahaza etmeksizin de yalnızca insanı mülahaza edebilir.

Binaenaleyh, "mâ bihî eş-şey' hüve hüve" tarifi mucebince, insan ile hayvan-ı natık her ne kadar manen müttahid ve müsavi olsalar da yine aklen mütegâyirdirler.[1]

Osmanlı döneminde kaleme alınmış bir kelâm kitabından alıntılanan bu metin, özellikle Gazâlî sonrası kelâmcıların varlık ve mahiyet kavramlarına nasıl anlamlar yüklediklerini göstermesi açısından yerinde bir örnektir. Deyim yerindeyse, kelâmın ontolojik perspektifini ortaya koyan vücut, mevcut, mahiyet, kevn, hakikat ve sübut gibi kavramlar,[2] her ne kadar burada alıntılanan pasajda artık terminolojik olarak netlik kazanmış ve "oturmuş" olsalar da, Gazâlî öncesi kelâm eserlerinde de bu kavramlara farklı anlam çerçevelerinde sıklıkla rastlanmaktadır. Yukarıdaki alıntıyı okuyan birinin zihninde, metnin ana teması olarak belirecek ilk konu, bir şeyin varlık sahasına çıktığını ifade eden vücut, hakikat, sübut gibi kelimelerden ayrı olarak, o şeyin varlık kazansın ya da kazanmasın, haddizatında ne olduğunu gösteren, "mahiyet" gibi isimlendirmelerin de mevcut olduğudur. Öyleyse, müteahhirîn kelâmında basitçe "varlık-mahiyet" ayrımı olarak nitelendirilen böyle bir anlayışa, klasik dönem kelâm literatüründe hangi açılardan karşılık bulunabilir?

Fahruddîn Râzî ve sonrası dönemde üretilen mütekamil ve sistemli kelâm eserleri, ilgi çekici bir şekilde Ebu'l-Hasen Eş'arî'ye, varlığın mahiyetin aynısı mı, yoksa ondan farklı mı olduğu bağlamında şöyle bir görüş nispet etmektedir: Eş'arî'ye göre varlık (*vücûd*) müşterek olan, yani tüm varlıklar arasında ortak olan

[1] Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm fî 'Akâ'idi'l-İslâm*, İstanbul: Matba'atü Ebu'z-Ziyâ 1302, 8-10. Kelimelerin şimdiki Türkçe'deki kullanımları üzerine transkripsiyon yapılmıştır.

[2] Bu ve benzer kavramların Allah'ın zatıyla ilgisi hakkında bk. Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul: Marifet Yayınları 1984, ss. 46 vd.

bir sıfat *değildir*; Allah'ın varlığı ile diğer mevcutların varlıkları, ayrı değerlendirilmelidir. "Şu şey vardır" ve "Allah vardır" cümleleri arasında, sadece ve sadece lafızlarda olan bir ortaklıktan bahsedilebilir.[3] Oysa şurası bilinmektedir ki, varlık-mahiyet tartışması (*vücûd-mâhiye*) İbn Sînâ'dan sonra yaygınlaşmıştır. O halde, hicrî 5. yüzyıldan sonra oluşmuş bir tartışmanın izlerini Eş'arî'de arayan, başta Râzî olmak üzere sonraki kelâmcılar bir anakronizm içerisine mi düşmektedirler?[4] Soruyu tekrar sormak gerekirse, gerçekten de mütekaddimîn kelâmında, aynı kavramlarla ifade edilmese bile, varlık-mahiyet tartışmalarının özünü oluşturan değerlendirmelere rastlamak mümkün müdür?

Bu soruya yanıt verebilmek için sonraki kelamcıların varlık-mahiyet problemi planında gönderme yaptığı Ebu'l-Hasen Eş' arî 'nin zamanına, yani hicrî dördüncü asırdaki kelâmî tartışmalara bakmak gerekir. Bu tartışmalar içerisinde varlık-mahiyet ayrımının somutlaştığı ana problem aslında Allah'ın faillik, yani bir başka deyişle yaratma sıfatının, şeylerin hangi yönüyle bağlantılı olduğu tartışmasıdır. Bu tartışmada başlıca iki görüş vardır: Allah'ın şeyler üzerine etkisi, onlara hem varlıklarını, hem de onları kendileri yapan "şeylik"lerini (*şey'iyye*) bahşetmede midir? Yoksa şeylere özlerini vermede Allah'ın bir katkısı yoktur da, sadece varlık vermede mi O'nun fiili gerekli olmaktadır? Kelâmın klasik dönemi içerisinde Mu'tezile ile özdeşleştirilen görüşe bakılırsa, bir şeyin, kendine ait hakikatini ifade eden özünü ve zâtî özelliklerini –Tanrı bile olsa– bir başkasından alması mümkün olamaz.[5] Buna karşı konumlanan Ehl-i Sünnet ise, Allah'ın fii-

[3] Râzî, *Metâlib*, I, s. 291; Semerkandî, *Sahâ'if*, s. 76; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, II, s. 113. Bu kaynaklar, Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin Eş'arî ile aynı kanaati taşıdığını ifade ederler.

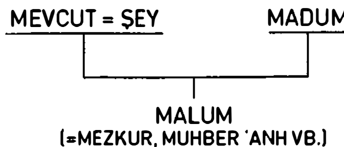
[4] Ömer Türker, özellikle Fahruddîn Râzî'nin eserleriyle beraber, kelâmın felsefeleşmesi süreci içerisinde, İbn Sînâ metafiziğinde varlık, mahiyet, imkân ve zorunluluk kavramlarının ilişkili olduğu tüm meselelerin kelâma taşınmış olduğu ve önceki kelamcıların görüşlerinin bu kavramlarla yeniden ifade edildiği yorumunu yapmakta ve örnek olarak Eş'arî'ye varlık-mahiyet meselesinde atfedilen bu görüşü vermektedir. Bk. Türker, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", s. 206.

[5] Mu'tezilî literatür içerisinde bu yargı farklı cümlelerle dillendirilmiştir. Bunlar içinde en çok kullanılanlar şu ilkelerdir: "Cins sıfatlarında failin etkisi yoktur" (صفات الأجناس لا تحصل بالفاعل). Bir şeyi o şey yapan cins sıfatlarının, bir failin etkisine maruz kalamayacağının bir başka ifade şekli, bu sıfatların talile (bir sebebinin olmasına) açık olmayışıdır: "Cins sıfatları talil edilemez" (صفات الأجناس لا تعلل / غير معلل). Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî* VIII, s. 68; Buthânî, *Ziyâdât*, s. 43; İbn Metteveyh, *Tezkira*, s. 81; Nîsâbûrî, *Fi't-Tevhîd*, s. 222; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Resâ'il*, s. 84 (cins sıfatlarının vacip kategorisinde olduğu); Cüveynî, *Şâmil*, s. 295 (Bâkıllânî'ye atfen); s. 695 (Bu iki yerde de Cüveynî, Mu'tezile'nin görüşüne katılır); Necrânî, Takiyyüddin, *el-Kâmil fi'l-İstiksâ' fîmâ Beleğanâ min Kelâmi'l-*

linin şeyleri hem varlıkları hem de şeylikleri açısından tümüyle kuşattığı düşüncesinde olmuşlardır.

Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'ye failin etkisi konusundaki bu temel tepkisini ölçmek için, sünnî kelâm ekollerin iki ana kurucusunun eserlerine kadar gitme şansına sahibiz. Öncelikle konuyu Eş'arî'nin görüşleri planında ele almak gerekirse, Eş'arî'nin varlık kavramını ilgili bağlamda tartıştığı mesele, maduma hangi isimlerin yüklenebileceği problemidir. Çalışmamızın İbn Sînâ ve kelâm ilişkisine ayrılan birinci bölümünde vurgulandığı gibi, klasik Mu'tezile kelâmının madum konusundaki tartışmaları, aslında varlık ve bu varlık sıfatına konu olan şeyler (=mahiyet) arasında bir ayrım güdülmesini mümkün kılmıştır. Yine aynı yerde ifade edildiği gibi, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı konusundaki düşünceleri, Mu'tezile'nin madumun şeyliği meselesindeki duruşuna göndermede bulunmaktadır. Bu, şu anlama gelmektedir: Varlık ve mahiyet veya bunlara muadil olarak kullanılan kelimeler arasında yapılan ayrım, klasik İslam düşüncesi içerisinde madum problemi bağlamında gün yüzüne çıkmaktadır ve tıpkı Mu'tezile ve İbn Sînâ'da olduğu gibi, Eş'arî'nin varlık görüşü de bu bağlamdan farklı değildir.

Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi maduma neden "şey" denilemeyeceği konusundaki tavrı nettir: "Şey" kelimesi, herhangi bir şeyin var olduğunu ifade etmek için kullanılan en genel isimdir (*e'amm esmâi'l-isbât*). Öyleyse "şey" demekle, "mevcut" demek aslında aynı anlamı ifade etmektir. Mu'tezile'nin bir "şey" olduğunu ispata çalıştığı madum ise, gerçekte bilinen, zikredilen, kendisinden haber verilen kategorisi altına konulabilir. Varlığa çıkmadan önce ne şeylik, ne varlık, ne cevherlik, ne de arazlık söz konusudur. Yani bir şemada ifade etmek gerekirse:



Kudemâ' (nşr. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid), Kahire: 1999, s. 152; 212-213; İbn Teymiyye, *Kitâbü İkâmeti'd-Delîl 'alâ İbtâli't-Tahlîl, el-Fetâvâ el-Kübrâ* içinde (nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Mustafa Abdülkadir 'Atâ), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye 1987, VI, s. 492 (Eş'arî bir müelliften, Mu'tezile'ye ait bir ilke olarak).

Eş'arî'ye göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere, varlık sahasına çıkmazdan evvel şey, cevher ve arazdan bahsetmek, aslında bunların kadîm olduklarını söylemekle eşdeğerdir. Eş'arî'nin açıkça ifade ettiği gibi mevcut ve şey, *ispat* isimlerinin en genel kavramları iseler, bunların Allah'ın var etme sıfatı karşısında eşit konumda olması gerekecektir.[6] Yani, müteahhirîn kelamcılarının doğru şekilde tespit ettikleri gibi, *Allah'ın bir şeyi var etmesi ile onu şey kılması birdir*; yani diğer bir ifade ile, varlık ve mahiyette birlik ve aynılık söz konusudur; önce bir mahiyet bulunup da, Allah ona sonradan varlık veriyor değildir.

Mu'tezile kelâmının madum görüşünü karşısına alan, Eş'arî ile çağdaş diğer bir önde gelen kelâmcı Mâtürîdî, Mu'tezile'nin görüşünü şu şekilde özetler: Madumlar, şeylerdir; şeylerin şey olma vasıfları (*şey'iyye*) Allah sayesinde değildir; ancak yokluktan varlığa çıkışları onun sayesindedir.[7] Kuşku yok ki Mâturîdî bu ifadelerle, Allah'ın yaratma vasfının (*fâ'il*), şeylerin hangi yönüne iliştiği problemini özet bir biçimde ifade etmiş olmaktadır. Buna göre, Allah'ın şeylerin kendi mahiyetlerini ifade eden öz hakikatlerine (*şey'iyye*) her hangi bir etkisi söz konusu olamayacaktır.[8] Allah'ın etkisi, Mu'tezile açısından, onların varlık sahasına çıkmalarında mevcuttur. Bu noktadan hareketle Mâtürîdî, Mu'tezile'nin madum görüşü kabul edilirse, Allah'ın etkisi dışında ezelde mahiyetler bulunacağı fikrine eleştirilerini yöneltmekte ve madum tartışmasını âlemin ezeliliği problemi çerçevesinde tartışmakadır.

Aslında Eş'arî ve Mâtürîdî nezdinde ilk dönem mütekaddimîn kelâmının bu tartışmasını, felsefî literatürü de içine alacak şekilde daha geniş bir bağlama oturtmak mümkün, hatta elzemdir.

[6] Eş'arî'nin görüşlerini aktaran: İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986, ss. 252-256. Eş'arî, *Lüma*'ında madum meselesine değinmediği için, failin etkisi konusundaki kanaatini bu eserde tespit etmek mümkün olmamaktadır.
Şey ve varlık kavramlarının birbirine eş görülmesi, yeri geldiğinde mâtürîdî kelâmı içerisinde ilgi çekici noktalarda açığa çıkmaktadır. Bu örneklerden birinde, Eş'arîlerin "cüz'î irade yaratılmamış olsa, 'Allah her *şeyin* yaratıcısıdır' anlamındaki ayet geçersiz olur" itirazlarına Mâtürîdîler, şeyin varlık demek olduğu, oysa cüz'î iradenin itibârî şeylerden olup varlık kapsamında olmadığı cevabını verebilmişlerdir. Bu nedenle Allah'ın kulun iradesini yaratmamış olmasının, dinî açıdan bir sakıncası olmayacaktır. Bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, İstanbul: Takvîmhâne-i Âmire 1275, I, s. 70.

[7] Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 135; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercemesi*, s. 110.

[8] Mâturîdî'nin de vurguladığı gibi, Mu'tezile'nin görüşü materyalistlerle paralel bir şekilde, Allah'ın ezelde fail olmadığı noktasına gelecektir (*Vallâhu Subhânehû kâne bizâtihî ğayra fâ'il*): Mâturîdî, *Tevhîd*, s. 136. Mâturîdî'nin takipçileri de, Mu'tezile'nin görüşlerini Dehriyye ile ilişkilendirmede onun takip ederler: Semerkandî, *Cümel*, s. 38.

Bu bağlamı en iyi yansıtan felsefî görüş, bütün mevcutların ilk illeti (*el-'illetü'l-ûlâ*) olarak tanımlanan İlk İlke'nin (*el-mebde'ül-evvel*), kendi dışındaki her *şeye* varlık veren özelliğini taşımasıdır. *Evvel,* ilk olmakta öyle mutlaktır ki kendisinden başka bir *evvel* daha yoktur. Bu açıdan, kendi varlığını (*vücûd*) başka bir şeyden edinmiş olması (*istefâde*) olması mümkün olamaz. Aksine kendi dışındaki tüm mevcutlara varlık bahşeden odur (*efâde külle mevcûdin sivâhu el-vücûde*).[9] Bu felsefî düşüncenin gerektirdiği sonuç, ortada varlıklarını bir yaratıcıya borçlu olan mevcutların bulunmasıdır; yani başka bir ifadeyle, salt aklî planda olsa bile, (1) şeyler (=mahiyetler), (2) sonradan kazandıkları varlıklar ayrımı gün yüzüne çıkmaktadır.

Bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki, klasik dönem kelâmcıları yaratmaya ilişkin teorilerini ortaya koyarken bu bağlamdan çok da farklı bir yerde duruyor değildirler. Prensip olarak, Allah'ın yok iken şeyleri var etmesi, tüm mevcutlar için varlık ve bu varlık sıfatına konu olan mahiyetler problemini de bünyesinde barındırmaktadır ki, aslında Mu'tezile'nin de "madum şeydir" görüşü temel olarak bu problemi ortaya koymaktadır.[10] Öyle ki madumların, yokluk halindeyken de cevherlik, arazlık gibi vasıflara sahip olduğunu iddia eden mu'tezilî alimlerin yaptığı, madum anlayışını Allah'ın yaratma sıfatı karşısında konumlandırma uğraşından ibarettir. Madumun şey olduğunu öne sürenler, varlık kazanmadan önce *zât*, *'ayn, cevher* ve *hakîkat*lerden bahsedilebileceğini düşünmüşlerdir ki bunlar, bölümün başın-

[9] İbnü'-Semh, *Cevâbü'l-Hasen b. Sehl b. Gâlib b. el-Semh (Risâle-i İbnü's-Semh der Gâyet-i Felsefe* başlığı altında), *Bîst Guftâr Der Mebâhis-i İlmî ve Felsefî ve Kelâmî ve Firak-i İslâmî* içinde (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran: Dânişgâh-ı McGill 1976, s. 328. *İfâde* ve *istifâde* kavramları etrafında ilk dönem Arapça felsefe literatüründe Allah'ın şeylere varlık bahşedici olması hakkında diğer örnekler için bk. Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'Ulûm*, s. 100.

[10] Madumun şey olması tartışmasının yaratma problemiyle olan bu ilişkisini tespit eden bir başka çalışma için bk. Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi 2001, s. 274: "Âlemin hiçbir şeyden mi yoksa önceden mevcut ezelî maddeden mi yaratılmış olduğu problemi Kelâm'da madumun bir şey olup olmadığı problemi maskesi altında ortaya çıktı." (...) ve ilerleyen sayfalar. Wisnovsky de, "Allah'ın bir şeye ol demesiyle onun varlığa geldiği" anlamını taşıyan Kur'ân ayetlerinin (mesela Yasin 36/82), yokluk halinde Allah'ın hangi şeylere "ol" dediğini gündeme getirerek aynı bağlama işaret ettiğini, haklı olarak vurgulamaktadır. Sadece bu gibi ayetlerden yola çıkarak da Mu'tezile'nin hem mevcut hem de madum için "şey" tabirini kullanması mantık dışı değildir. Bk. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 148. Varlık-mahiyet, madum ve Allah'ın yaratma ve bilgisi konularının birbiriyle ilişkilerine işaret eden diğer çalışmalar için bk. Haklı, Şaban, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002, s. 68.

da Girîdî'den alıntılanan metinde görüldüğü üzere, müteahhirîn kelamının "mahiyet" dediği şeyin karşılıklarıdır. Öte yandan klasik kelamın, bir şeyin varlık planına çıkması ve gerçeklik kazanması anlamını ifade etmek için kullandığı kavramlar *sübût/isbât*, *vücûd*, *kevn* ve biraz sonra görüleceği gibi *enniyye* kelimeleridir.[11]

Öyleyse Allah'ın başta yaratma olmak üzere, ilim ve kudret gibi sıfatlarının muhatabının ne olacağı probleminden neşet eden bakış açısıyla, klasik dönem kelâmcıları bir varlık-mahiyet ayrımına sahiptiler. Bu ayrımın klasik kelâmda ortaya çıktığı bir başka önemli bağlam ise, Allah'ın zâtıyla ilgili olarak kulların bilgisinin O'nun varlığına mı, yoksa zâtını temsil eden hakikatine mi taalluk ettiği sorunudur.

İlk dönem kelâmcılarının görüşlerini aktaran eserler, Dırâr b. 'Amr'ın (200/815) Tanrı'nın zâtı hakkında, "enniyye" (أنية) ve "mahiyet" kelimeleri arasında bir ayrıma gittiğini söylerler. Bu ayrıma göre, bir varlık olarak Allah'ın hem "enniyye"si hem de mahiyeti mevcuttur. Bu iki kavram arasında şöyle bir fark vardır ki, bir ses işittiğimiz zaman, bu sese bir şeyin sebep *olduğunu*, yani bir başka ifadeyle bu sesin çıkmasına neden olan bir şeyin *var olduğunu* biliriz ki, bu onun "enniyye"sidir. Öte yandan bu sesi tam olarak *neyin* çıkarttığını bilemeyiz. Bu da o şeyin "mahiyet"ine işaret etmektedir. Dırâr b. 'Amr'ın bu akıl yürütmeden vardığı sonuca göre, insanların Allah'ın var olduğu hakkındaki bilgi kesin olabilecekken, zâtının ne olduğuna, yani başka bir ifadeyle mahiyetine ilişkin fikir sahibi olmaları mümkün değildir.[12]

Müteahhirîn kelâmcıları, Dırâr b. 'Amr'ın *enniyye*-mahiyet ayrımına dayandırdığı bu görüşlerini, Allah'ın hakikatinin bilinip bilinemeyeceği problemi çerçevesinde ele almaktadırlar. Fahruddîn Râzî başta olmak üzere, sonra gelen kelâmcıların sunumuna göre,

[11] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de Allah'ın ilim ve kudret sıfatının malum ve makdurlarla ilişkisi başlığı altında aktardığı görüşler bu bağlamla irtibatlıdır. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, ss. 157-163. Eş'arî'nin burada ortaya koyduğu şekliyle temel sorun, varlığa gelmeden önce (*kable kevnihâ*) malumların malum, şeylerin de şey olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğidir. Madumun şey olduğunu savunan Mu'tezile'nin bakış açısını yansıtan ve Ebû Ali Cübbâ'î'den alıntılanan bir genel kurala göre, bir şey ne ile isimlendiriliyorsa, varlığa çıkmadan önce de o ismi taşıması gerekir (s. 161). Aslında kelâmcıların bu noktadaki temel kaygısı, Allah'ın yaratmadan önce şeylerin ne olduklarını (=mahiyet) bilmesi gerektiği postülasından kaynaklanıyor gözükmektedir. İslâm felsefesi ve kelâmında varlık kavramını ifade eden kelimelerin toplu bir incelemesi için bk. Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Gelişim Matbaası, 1983, ss. 20 vd.

[12] Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, I, ss. 84-85; Himyerî, Ebû Saîd b. Neşvân (v. 573/1171), *el-Hûrû'l-'În* (nşr. Kemal Mustafa), Kahire: Mektebetü'l-Hancî 1948, s. 148.

Mu'tezile ve Eş'ariyye'yi de içine almak kaydıyla kelâmcıların tamamına yakını Allah'ın zâtının insanlar için bilinebilir olduğunu savunurlarken, Dırâr b. 'Amr ve Gazâlî, insanoğlunun hiçbir şekilde Tanrı'nın zâtının künhünü bilemeyeceğini söylemekle anayoldan ayrılmışlardır.[13] Bu noktada gündeme getirilen konu, Dırâr ve Gazâlî'nin Allah'ın varlığı ve "mahiyet"i arasında yaptıkları ayrımdır. Kelâmcıların çoğunluğunca Allah'ın varlığı, zâtından ayrı olarak düşünülemeyeceği için, O'nun var olduğunu bilen bir kişinin zâtını bilmemiş olması açık bir çelişki olacaktır.

Bu aşamada Gazâlî'yi İbn Sînâ sonrası bir kelâmcı olarak bir kenara bırakmak gerekirse, neden Dırâr b. 'Amr gibi erken dönem bir kelâmcının Allah'ın varlığı ve mahiyeti arasında bir ayrım yapma gereksinimi duyduğu ilgi çekici bir sorudur. Şurası kesin olarak bilinmektedir ki, ilk dönem kelâmcılarının çoğunluğunun benimsediği yaklaşıma göre, tüm âlemlerin yaratıcısı olarak Allah'ın varlığına dair bilgi, aslında akıl sahibi insanlar için zorunlu bilgiler (*zarûriyyât*) kategorisindedir. Bu konuda sık verilen bir örneğe göre, nasıl ki bir yapıyı ortaya koyan bir ustayı varsaymak gerekli ise, mükemmel bir şekilde ve hikmetle dizayn edilmiş bu âlemin de bir yaratıcısı olmasını öngörmek elzemdir. Hatta bu, o denli açık-seçik bir bilgidir ki, yalnızca akıl sahibi insanlar bu bilgiyi doğalarında buluyor değildirler; çocuklar bile ortada bir yaratma olayı gördüklerinde buna neden oluşturan bir şeyin var olduğu bilgisine programlıdırlar; hatta hayvanlarda bile bu yönde bir eğilim olduğu bilinmektedir.[14] Öbür taraftan, ilk dönem alimlerinin, insanın fıtratında Allah'a dair olan bu bilgisine verdikleri genel isim "el-'ilm billâh/el-'ilm bi's-Sâni'" olarak terimleşmiştir; ki bu basit olarak "Allah'ı/Yaratıcıyı bilmek" olarak anlaşılmaktadır. Buna uygun bir şekilde, "el-'ilm billâh" tabiri, klasik kelâm içerisinde, İslam inancının en temel akidesini teşkil eden, bugün "Allah'a inanmak" şeklinde tabir ettiğimiz inanç esasının karşılığı olarak kullanılan deyimdir.[15] Bu noktadan ha-

[13] Bk. Râzî, *Muhassal*, s. 140. Ayrıca bk. ek metin III.
[14] Bk. Râzî, *Metâlib*, I, s. 74; 207.
[15] Erken dönem literatüründen bir örnek vermek gerekirse, Küleynî (v. 329), Cafer-i Sâdık'ın (v. 148) şöyle söylediğini aktarmaktadır: "Üç şey müminin nişanlarındandır: Allah'ı bilmek (*el-'ilm billâh*), O'nu sevenleri bilmek ve O'ndan nefret edenleri bilmek". Bk. Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî* (nşr. Ali Ekber Ğafârî), Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye 1968, II, s. 235. "el-'İlm billâh" tabirini kullanan diğer klasik dönem literatürü için mesela bk. Câhız, *Resâ'ilü'-Câhız* (nşr. Ali Bû Mülhim), Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl 2004, s.

reketle bir yorum yapmak gerekirse, Dırâr b. 'Amr ve benzerine atfedilen, Allah'ın zâtının hakikatine erişilemeyeceğine dair mevcut görüşlerin bu genel kanıya karşı şekillenmiş olması ihtimal dahilindedir. Şu nedenle ki, Dırâr gibi düşünürlerin "Allah'ı [hakkıyla] bilmek" diye oldukça iddialı bir deyimin uygun olmadığını düşünüp, kainatın bir yaratıcısının var olmasında bir şüphe bulunmadığını, ancak onun "mahiyetine" ilişkin bilginin ayrı ve erişilemez olduğunu vurgulamaları manidar görülebilir.

Herhalükarda, buraya kadar bahsedilen iki temel bağlam (madum ve Allah'ın bilinmesi problemleri) göz önüne alındığında bile, İbn Sînâ öncesi kelâmda, şeylerin *varlık*larıyla kendilerine ait *mahiyet*lerini ayırma noktasında bir "bilinç" olduğu tespiti kesinlikle yapılabilir.

II. İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet Ayrımı

Birçok İbn Sînâ araştırmacısının işaret ettiği üzere varlık-mahiyet ayrımı, İbn Sînâ felsefesinin en merkezî problemlerinden biridir ve onun varlık ve mahiyet kavramlarına hangi anlamları verdiği,[16] bu iki kavram arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğü,[17] varlık-mahiyet tartışmasını hangi bağlama oturttuğu[18] ve nihayet hangi kavramı aslî olarak gördüğü[19] üzerine bir hayli mürekkep akıtılmıştır. Müteahhirîn kelâmına etkisi düşünülürse, ayrımın İbn Sînâ'daki şekliyle olduğu hali tezimiz açısıdan önemli ise de, İslâm felsefesi tarihi varlık-mahiyet ayrımını İbn Sînâ'ya borç-

113: "Allah'ı ve peygamberlerini bilmekten bize bahset..."; Ressî, el-Kâsım b. İbrahim, *Mecmû'u Kütüb ve Resâ'il* (nşr. Abdülkerim Ahmed Cedbân), Yemen: Dârü'l-Hikmeti'-Yemâniyye 1422, I, s. 195: "Allah'ı bilmeye ulaşmak..."; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî* XII, s. 438: "Allah'ı ve hikmetini bildikten sonra...".

[16] Birçok araştırma içinde güncel olanlar için bk. Lizzini, Olga, "Wujud-Mawjud/Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy", *Quaestio* 3 (2003).

[17] Morewedge, Parviz, "Philosophical Analysis and Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society* 92/3 (1972); Fazlurrahman, "Essence and Existence in Ibn Sina: The Myth and the Reality", *Hamdard Islamicus* 4 (1981); Kutluer, *Zorunlu Varlık*, ss. 113-118.

[18] Wisnovsky, Robert, "Sha'iyya"; a. mlf., *Avicenna's Metaphysics in Context*, ss. 145-180 (ilgili bölüm, büyük ölçüde yazarın yukarıdaki makalesine dayanmaktadır). Wisnovsky'nin İbn Sînâ'da varlık ve mahiyet probleminin kelâmî arka planını araştırırken, daha çok şey olma (*şey'iyye*) kavramına odaklanmaktadır. Bertolacci, Amos, "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context", *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion Studies in Honor of Dimitri Gutas* içinde (eds. F. Opwis, D. Reisman), Leiden: Brill 2012.

[19] İzutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi* (çev. İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan Yayınları 2003, ss. 125-145.

lu değildir; İbn Sînâ'dan önce Fârâbî'nin de bu ayrımı konu ettiği bilinmektedir.[20]

İbn Sînâ felsefesinin gerçekten yapıtaşlarını oluşturan bu kavramlar üzerindeki oldukça çetrefilli tartışmalar bir tarafa bırakılacak olursa, İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet arasında yaptığı ayrımın bu çalışma için önem arzeden başlıca yönlerini tespit etmek gerekir. "İbn Sînâ ve Kelâm" başlığı altında, çalışmamızın birinci bölümünde de ifade ettiğimiz gibi, İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet ayrımını neden yaptığına dair önemli ipuçları içeren ve bu sebeple araştımacıların varlık-mahiyet konusunda temel alınması gerektiğini vurguladığı[21] metin, *Şifâ/İlâhiyyât*'ın beşinci bölümüdür. "Şey" ve "mevcut" kavramlarının açıklanmasına ayrılan bu bölümde İbn Sînâ'nın yaptığı dikkat çekici ayrım, varlık (*vücûd*) kavramını ikiye ayırmasıdır: Dış dünyada bir gerçeklik aranmaksızın, bir şeyin kendine has mahiyetini ifade eden *el-vücûd el-hâss* ve şeyin dış dünyada varlığa gelmiş olduğunu ifade eden *el-vücûd el-isbâtî*.[22] Bir şeyin ne olduğunu gösteren ve "*hakîkat*" olarak da ifade edilen *el-vücûd el-hâss*, kelime anlamının da gösterdiği gibi, "şeylere özel" ve dar anlamda bir varlıktır. Bunun dışında ikinci tür varlık, belirli bir şeye has olmayıp, dış dünyada gerçeklik planına çıkmayı ifade etmektedir. Özetle, İbn Sînâ'nın *Şifâ/İlâhiyyât* 5. Bölümünde öz olarak ortaya koyduğu varlık-mahiyet ayrımı budur. İbn Sînâ'nın varlık kavramı hakkında yaptığı bu ayrım, tamamiyle sonraki felsefe ve kelâm literatüründeki varlık ve mahiyet ayrımına da karşılık gelmektedir.[23] Ancak dikkat edilirse, İbn Sînâ her iki durumu ifade etmek için de varlık (*vücûd*) kavramında ısrar etmektedir. Kanaatimize göre, İbn Sînâ'nın bununla (özellikle kelâmcıları hedef alarak) vurgulamaya çalıştığı nokta şudur: Her ne kadar dış dünyada varlığa geldiği ya da gelmediği bir tarafa bırakılarak mahiyetlerden bahsedilmesi prensipte mümkün olsa bile, *el-vücûdü'l-hâs* denilen şey de bir nevi *vücûd*'dur ve dış dünya ile mutlaka bir çeşit bağının olması gerekmektedir.[24] Bunun anlamı kelâmcıların anladığı manada, mutlak yokluk (*el-*

[20] "...Vardır" yükleminden hareketle Fârâbî'nin varlık-mahiyet (*vücûd-mâhiye*) tartışması için bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, ss. 216 vd; Haklı, *Felsefe-Kelam İlişkisi*, s. 71.
[21] Bertolacci, "The Distinction of Essence and Existence", s. 261; 287.
[22] Bu konuda ayrıntılı açıklamalar ve dipnotlar için bk. Birinci Bölüm.
[23] Bk. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 155.
[24] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #79.

ma'dûm el-mutlak) diye bir şeyin olamayacağıdır. İşte bu sebepten dolayı İbn Sînâ, Mu'tezile'nin madum anlayışını karşısına almakta ve Allah'ın mutlak yokluktan şeyleri meydana getirdiğini iddia etmelerine rağmen, neden mu'tezilîlerin maduma hala "şey" demekte ısrar ettiğine anlam verememektedir.

İbn Sînâ felsefesi hakkında yaptığı derinlikli araştırmalarıyla bilinen Wisnovsky'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet ayrımı Tanrı-âlem ilişkisi açısından şöyle bir duruma yol açmaktadır: Tanrı şeyleri varlık planına çıkarmadan önce, onlar bir şekilde "mahiyetler" olarak Tanrı'nın "zihninde" mevcutturlar.[25] Bu yargıyı destekler bir şekilde İbn Sînâ, varlık ve mahiyet arasında yaptığı ayrıma, Tanrı'nın kendi dışındaki varlıklarla olan ilişkisini anlamlandırmada anahtar rolü vermek istemiş olabilir. Örneğin, onun ontolojik bir prensip olarak ortaya koyduğu bir ilkeye göre, sebepli (*ma'lûl*) kendisine varlık veren şeye (*müfîdihî el-vücûd*) muhtaçtır. Bu onu, varlığının kendinden gelen değil de mahiyetine ilişen bir şey olması dolayısıyla, her daim kendine varlık vericiye muhtaç olmaktan çıkarmamaktadır.[26] Öyleyse, diye düşünür İbn Sînâ, Allah dışındaki tüm mevcutların varlıkları mahiyetlerinden farklı olmalı, yani bünyelerinde varlık ve mahiyet düalizmini barındırmalıdırlar.[27] Zorunlu varlık dışında hiçbir şeyin varlığı mahiyetini hak etmeyeceği için,[28] O'nun varlığı ile mahiyeti aynı şey demektir.

Konumuz açısından İbn Sînâ'nın görüşlerini iki noktada toplamak olasıdır. Birincisi, şeyler varlık ve mahiyetten oluşmaktadır, ama hiçbir zaman için salt mahiyet kavramının madum şeklinde kalması söz konusu olamaz. Şey ve varlık kavramları birbirini gerektiren (*mütelâzım*) kavramlar olduğu için madumun şey olması diye bir görüş yanlıştır. İkincisi, şeyler tabiatları icabı varlık ve mahiyetten oluştukları için varlıklarını bir varlık vericiye borçludurlar. Varlık vericide ise, varlık ve mahiyet ayrımından kesinlikle bahsedilemez.

[25] Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, ss. 173 vd. Wisnovsky bu noktada gâî illetin şeylik (*şey'iyye*) açısından fail illetten önce gelmesini, bu teolojik konuya bağlamaktadır.

[26] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #534.

[27] İbn Sînâ, *'Arşiyye*, vr. 33b; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 15.

[28] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #731; Türker, *Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 98.

III. İbn Sînâ Sonrası Kelâmda Varlık-Mahiyet Ayrımı

Bir şeyin dış dünyada var olup olmadığına bakılmaksızın, sadece zihinde var olması ile varlık planına çıkmış olması arasında fark olduğu, Gazâlî'nin de kabul ettiği bir temel düşüncedir. Gazâlî bu açıdan, dış dünyada mevcut olan (*mevcûd fi'l-a'yân*) ile zihinlerde mevcut olan (*mevcûd fi'l-ezhân*) ayrımını benimsemektedir.[29] Birçok konuda olduğu gibi, burada da Gazâlî'ye ilham kaynağı olan[30] İbn Sînâ bu ayrımı, her şeyin bir mahiyeti olduğu (*enne külle şey' lehû mâhiye*) postülasına dayanarak ortaya koymaktadır. Her şeyin bir mahiyetinin olması, varlığın ona ne şekilde ilişeceği problemini de gündeme getirmektedir ki, Gazâlî açısından da problemin öncelikle bu boyutu ön plandadır.

Gazâlî'nin filozofların görüşlerini aktarmak için yazdığı *Mekâsıdü'l-Felâsife*'de varlık-mahiyet ayrımı, *enniyye* ve *mâhiye* kelimeleri arasında kurulan ilişki açısından gün yüzüne çıkmaktadır. Gazâlî'nin aktarımına göre *enniyye* kelimesi tam olarak varlık (*vücûd*) anlamına gelmektedir ve mutlak olarak mahiyetten farklıdır. Mahiyetlerin hepsi için geçerli olan bir kural vardır ki, o da, bütün mahiyetlere varlığın bir illet sebebiyle arız olmasıdır.[31] Çünkü onlara varlık, zâtları sebebiyle ilişmez, onlara varlığın dışarıdan gelmesi gerekmektedir. Bunun sonucu, tüm mevcutlara varlıklarını veren Tanrı'nın [kendi zâtından ayrı düşünebilecek] bir mahiyetinin olmaması gerektiğidir.[32]

Bu noktada İbn Sînâ'nın metinleri ile direkt bir bağlantı kurmak gerekirse, Gazâlî'nin bahsettiği konuyu İbn Sînâ gerçekten de açık bir şekilde dillendirmektedir. İbn Sînâ'ya göre her şeyin ilk ilkesi olan *vâcibü'l-vücûd* her hangi bir cins altına dahil olmadığı gibi, nicelik, nitelik, zaman ve mekan gibi kategorilerden ve nihayet mahiyetten de berî olmalıdır.[33]

[29] Gazâlî, *Mi'yârü'-'İlm* (nşr. Süleymna Dünyâ), Kahire: Dârü'l-Me'ârif 1961, 75, 337; Haklı, Şaban, *Felsefe-Kelam İlişkisi*, s. 71.
[30] İbn Sînâ, *İşârât* (nşr. S. Dünyâ), I, s. 202.
[31] Sayfa 31. 5. satırdaki "li-vücûd" lafzını, "el-vücûd" şeklinde, merfu olarak okudum.
[32] Gazâlî, *Mekâsıd*, II, ss. 30-31.
[33] İbn Sînâ, *Necât*, s. 604. İbn Sînâ bir başka yerde, İhlas Suresindeki "samed" lafzını açıklarken, bu kelimenin iki şekilde tefsir edilmekte olduğunu, bunlardan bir tanesinin "içi olmayan" (*lâ cefve lehû*) olduğunu söyler. İbn Sînâ'ya göre bu, "Tanrı'nın bir özü, yani mahiyeti yoktur; Tanrı hakkında salt varlıktan başka bir şeyden söz edilemez" şeklinde anlaşılmalıdır. Bk. Âsî, Hüseyn, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-Lügatü's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye 1983, ss. 110-111; van Ess, *Theologie*, IV, s. 370 (dipnot: 41).

Ancak, Tanrı'nın bir mahiyeti olamayacağına ilişkin bu ifadeyi açıkça ortaya koysa da, İbn Sînâ, çelişkili bir biçimde, Tanrı'nın *enniyye* ve mahiyetinin, diğer varlıklar gibi varlığını başkasına borçlu olmadığı için aynı olması gerektiğini de ifade etmektedir. Bu noktaya Gazâlî, *Mekâsıd*'ın ilerleyen sayfalarında değinerek, Allah'ın varlığının mahiyetinden ayrı olmadığını (*lâ yekûnu vücûduhû gayr mâhiyyetihî*), aksine *enniyye* ve mahiyetinin bir olması gerektiği, çünkü varlığın mahiyete arız olan bir şey olması sebebiyle, kendisine bir şey arız olan her şeyin sebepli olduğu, dolayısıyla Tanrı'nın sebepli olamayacağını aktarmaktadır.[34]

Özetle İbn Sînâ, bir taraftan Tanrı'nın kesinlikle mahiyetinin olamayacağını ifade etmekte iken, diğer taraftan da varlığının ve mahiyetinin aynı şeyler olması gerektiğini söylemektedir. Gazâlî'nin *Mekâsıd*'da yaptığı aslında, İbn Sînâ'nın bu ifadelerini aslına uygun olarak ve toplu bir şekilde aktarmaktan öteye geçmemektedir. Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın metinlerinde sezilen "kafa karışıklığına" değineceği ve eleştireceği yer, kuşkusuz onun *Tehâfüt*'ü olacaktır.

Gazâlî *Tehâfüt*'te filozofların "Allah (*el-Evvel*) mahiyeti olmayan salt varlıktır" görüşlerini reddederken ilk olarak altını çizdiği ve benimsediği duruş, Tanrı'nın hem varlığa hem de mahiyete sahip olduğudur. Ona göre Tanrı için hem varlık hem de mahiyetten söz edilmesi onun zâtında bir ikiliğe yol açmayacağı gibi, filozofların ve özellikle İbn Sînâ'nın kafa karışıklıkları "zorunlu varlık" (*vâcibü'-vücûd*) kavramını yanlış anlama ve tatbik etmelerinden kaynaklanmaktadır. "Varlık" denilen şey de aslında, ancak bir hususî mahiyetle ilişki içerisinde düşünülebilir ve mahiyet kavramı, kelime itibarıyla zaten bir şeyi diğerlerinden ayıran özelliği o şeye sağlamaktadır. Filozofların "Tanrı, mahiyetsiz varlıktır (*vücûd bilâ mâhiye*)" demeleri, bu açıdan bir mantık yanlışıdır. Öte yandan zorunluluğun, Tanrı'nın mahiyetini oluşturduğunu söylemek de zorunluluğu yanlış anlamak olur. Zorunluluk (*vücûb*) denen şey, sadece Allah'ın illeti olmadığını ifade etmek için kullanılmaktadır ve *selbî* bir özellik olmaktan başka bir şey ifade etmez.[35]

[34] Gazâlî, *Mekâsıd*, II, ss. 60-61.
[35] Gazâlî, *Tehâfüt*, ss. 190-191.

Filozofları reddederken varlık-mahiyet ayrımının arkasında duran Gazâlî, kendi kelâmî görüşlerini savunurken de bu ayrımı işlevsel hale getirmekte midir? Râzî'den itibaren müteahhirîn dönem kelâmcılarının Gazâlî'nin varlık-mahiyet ayrımı konusunda görüşlerini gündeme getirdiği önemli bir konu, Allah'ın mahiyet/hakikatinin bilinip bilinemeyeceği meselesidir. Bu konuda kelâm kitapları önceki kelâmcılardan Dırâr b. 'Amr ve sonraki kelâmcılardan Gazâlî'nin ismini vererek, bunlara göre Allah'ın hakikatine erişilmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedirler.[36] Gerçekten de Gazâlî'nin kendî eserlerine bakıldığında sonraki kelâmcıların ona atfettikleri bu görüşte doğruluk payı bulunduğu görülmektedir. Allah'ın bilinmesi (*ma'rifetullâh*) konusuna ayırdığı bir risalesinde o, Allah'ın hakikatinin kula malum olamayacağını, bir şeyi hakkıyla bilmenin ancak o şeye eşdeğer düzeyde olan bir başka şeye nasip olacağı kuralından hareket ederek kanıtlamaya çalışır. Bu planda, Gazâlî'nin verdiği örneklere göre, bir meleği hakkıyla ancak başka bir melek bildiği gibi, bir peygamberi de ancak başka bir peygamber bilir ve tanır.[37] Varlık hiyerarşisinde şeref ve yücelik olarak alt konumda olanın bir üst konumda olan varlığın bilgisini elde etme "cüretkarlığına" hakkı olamaz. Kendilerini bile tam olarak bilmekten aciz olan kulların Allah'ı bilmeyi ulaşmaya yeltenmesi boşunadır. İşte Gazâlî'nin varlık-mahiyet ayrımı bu noktada işlerlik kazanmaktadır: Kulların Allah hakkında olan tek kesin bilgisi, O'nun varlığına yöneliktir. Bu açıdan, Gazâlî'ye göre, âlemin kudretli, bilen, işiten ve gören bir yaratıcısının olduğu noktasında bir şüphe olmadığını vurgulayan kelâmî gelenek haklıdır. Ancak böyle bir bilgiye sahip olmakla, Tanrı'nın mahiyet/hakikatininin bilgisine sahip olmak bambaşka şeylerdir.[38] Yani kısaca, Gazâlî'nin indinde Tanrı'nın *varlığı* bilinebilirken, *ma-*

[36] Bk. yukarıda.

[37] Ancak benzer varlıkların birbiri hakkında bilgi sahibi olabileceği düşüncesini Gazâlî diğer eserlerinde de dile getirir. *Maznûn*'un basılı nüshalarından hareket eden bir değerlendirme ve Gazâlî'nin Tanrı'nın bilinemezliği yönündeki görüşleri hakkında genel bir çalışma için bk. Shehadi, Fadlou, *Ghazali's Unique Unknowable God*, Leiden: Brill 1964, s. 22.

[38] Gazâlî, Ebû Hâmid, *Risâle fî Beyâni Ma'rifetillâh, Selâsü Resâ'il fi'l-Ma'rife Lem Yünşer Kablü* içinde (nşr. M. H. Zakzûk), Kahire: Mektebetü'l-Ezher 1979, ss. 15-22. İngilizce çeviri: Gazâlî, Ebû Hâmid, *Three Treatises on Knowledge* (çev. Alma Giese), *From The School of Ilumination to Philosophical Mysticism Volume 4* içinde (ed. S.H. Nasr, M. Aminrazavi), Londra: I.B.Tauris 2012, ss. 349-371.
İnsanın temel özelliğinin nesnelerin hakikatini bilmek olduğu fikri çerçevesinde, Gazâlî'nin genel bilgi/akletme anlayışı hakkında değerlendirmeler için bk. Aydınlı, Yaşar, *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Arasta Yayınları 2002, ss. 59-71.

hiyeti kesinlikle bilinemez. Bu açıdan da Râzî gibi sonraki kelamcıların, Gazâlî'nin marifetullah konusundaki görüşlerini varlık-mahiyet planında değerlendirmeleri anlamlı görülmelidir.

Böylelikle Gazâlî, İbn Sînâ'cı kavramları kullanmaktan çekinmeyerek Allah'ın zâtı söz konusu olduğunda hem varlık hem de mahiyetten bahsedilebileceğini, yani daha kısa bir ifadeyle Allah'ın varlığa ve mahiyete sahip olduğunu içtenlikle dillendiren bir kelâmcıdır. Öte yandan kendinden önceki kelâmcıların, varlık ve mahiyet ikilisini karşılamak için kullandıkları terimleri de yeri geldiğinde ve yine bu dualizmi kabul ve tatbik ederek kullanmaktadır. Örneğin Allah'ın görülebilmesi meselesinde "Yaratıcı mevcut ve zâttır; O'nun hem *sübûtu* (=varlık) hem de hakikati (=mahiyet) vardır" noktasından hareket ederek, diğer varlıklardan hâdis olmamasıyla ayrıldığını ifade etmesi, varlık-mahiyet ayrımında ısrarcı olduğunun bir başka kanıtıdır.[39]

Gazâlî'den sonra gelen kelâmcı Şehristânî kelamla ilgili temel eseri olan *Nihâyetü'l-İkdâm*'da, madumun şeyliği probleminde diyalektik bir metot izleyerek, konuyu madumun şey olduğunu kabul edenler (*müsbitûn* =Mu'tezile) ve madumun şey olduğunu reddedenler (*nüfât*=Eş'ariyye) arasında gerçekleşen karşılıklı bir tartışma şeklinde aktarır. *Nüfât*'ın ısrarla vurguladığı nokta, *vücûd, sübût, şey'iyye, zât* ve *'ayn* kavramlarının aslında müteradif kelimeler oldukları ve aynı şeyi ifade ettikleridir. Buna karşın, *müsbitûn*, yani madumun şey olduğunu söyleyenler, yokluk halinde bile cevherlerin farklılaşmalarını sağlayan, kendilerine özel mahiyetlere sahip olduğu görüşündedirler. Şehristânî'nin bu iki karşıt görüşü diyalog halinde karşı karşıya getirdiği arka plan, Allah'ın yaratma sıfatının neye taalluk ettiği noktasıdır. Bu açıdan varlık, şey, zât, *'ayn* gibi kavramlarının aslında aynı şey olduğunu söyleyenler, Allah'ın şeyleri yaratırken, hem onları kendileri yapan mahiyetlerini, hem de varlıklarını beraber verdiğini iddia etmektedirler. Yani kısa bir ifadeyle, *fâ'il* olan Tanrı onların hem varlıklarının, hem de mahiyetlerinin failidir. Diğer taraftan, "madum şeydir" diyenlerin, Şehristânî'nin ifadesiyle, "mezhep sırları" şudur: Fail olan Tanrı'nın fiili, cevherlerin ve arazların zâtî özel-

[39] Gazâlî burada her mevcut için mümkün olanın, bir varlık olan Allah için de mümkün olduğunu, dolayısıyla Allah'ın diğer mevcutlar gibi görülebileceğini ispat etmeye çalışmaktadır. Gazâlî, *İktisâd*, s. 42.

liklerine taalluk etmez; aksine onların varlıklarına ilişir.[40] Bunun anlamı, Tanrı'nın bir fail olarak şeylere şeyliklerini değil, varlıklarını veriyor olmasıdır. Hatta yokluk halinde, madumların şey olması gerektiği o derece önemlidir ki, eğer yokluk durumunda şeylerin birbirinden farklılaşması söz konusu olmasa, Allah'ın kainatı bir düzen ve kasıt içinde yaratması söz konusu olmayacak, [Tanrı'nın yaratması belirli bir şeye değil de herhangi bir şeye ilişeceği için] evren bir rastlantılar âlemine dönüşecektir.[41]

Şehristânî'ye göre madum konusundaki tartışmaların kilit noktasında, "haller" teorisi bulunmaktadır. Haller meselesinde kafaları bir hayli karışık olan Mu'tezile, şeyleri kendileri kılan zâtî özelliklere (*el-hakâ'ik ez-zâtiyye*) "haller" (*ahvâl*) demişler ve bunların ne varlık ne de yoklukla vasıflanan ve mevcutlar için sabit olan isim ve sıfatlar olduğunu söylemişlerdir. Bazen de bu zâtî özellikleri basit bir şekilde "şeyler" olarak adlandırmışlar ve "şeyler"in, madumlar için geçerli olan isim ve durumlar olduğunu ifade etmişlerdir. Şehristânî, Mu'tezile'nin bu konulara yönelik tartışmalarını dikkate değer bir şekilde felsefî geleneğe bağlamaktadır:

> "(...) [Mu'tezilîler] felsefecilerin bir görüşünü işittiler ve onların kitaplarında bir şeye rastladılar. Bu rastladıkları şeylerin gerçekten neyi ifade ettiğini anlamadan, kelâm ilminin içine soktular. Heyula görüşüne sahip olanların (*ashâbü'l-heyûlâ*) ilgili konudaki görüşlerini aldılar ve madum meselesini buna giydirdiler. Ne var ki heyula taraftarları, heyulanın suretten soyut olduğunu söylemekle açık bir yanlışa düşmüşlerdi. Bu konudan ileride bahsedeceğiz. Yine mu'tezilîler, mantıkçılar ve ilâhiyatçılardan, cinsler ve neviler; zihinlerdeki tasavvurlar ile gerçek dünyadaki özler (*'ayn*) arasındaki fark konulanndaki görüşlerini aldılar.
>
> (...)
>
> Halleri kabul edenlere şaşılır ki, onlar cevherlik, cisimlik, arazlık ve renklilik gibi nevilerin, yokluk halinde de sabit olduğunu söylerler. (...) Oysa bilirlerdi ki, aklın cinsleri ve nevileriyle şeylerin mahiyetlerini tasavvur etmesi, ne bunların varlık sahasına çıkmış olmalarını ne de insan aklının dışında sabit şeyler olmalarını ge-

[40] Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm* (el-Mezîdî neşri), 91-92. Fahruddîn Râzî de benzer şekilde madum konusundaki farklı görüşleri serdederken, failin şeylere varlıklarını ya da mahiyetlerini verişi noktasından hareket etmektedir. Krş. Râzî, *Riyâz*, ss. 128-129.
[41] Şehristânî, *a.g.e.*, s. 92.

rektirir. Zât, cins ve nevi açısından kendilerini o şeyler yapan ve zihinde bulunan zâtî öğeler (*mukavvimât*), bir failin fiiline bağlı değildir. Bu noktada gerçekten de onların var olup olmadıkları hatıra gelmez; çünkü *varlığın (el-vücûd)* sebepleri başka, *mahiyetin (el-mâhiye)* sebepleri başkadır.[42] Öte yandan, yine bilirlerdi ki, duyuların özleriyle beraber şeylerin zâtlarını idrak etmesi, bunların dış dünyada varlığa çıkmış olmalarını ve duyuların dışında sabit şeyler olmalarını gerektirir. Zâtları itibariyle duyuda öz olmaları açısından kendilerini o şeyler yapan ve başkalarından farklılaştıran *'arazî* özellikler (*muhassisât*) ise, bir failin fiiline bağlıdır. Öyle ki, bu *'arazî* özelliklerden bağımsız olmaları söz konusu olamaz. Çünkü yine ifade edelim ki, *varlığın (el-vücûd)* sebepleri başka, *mahiyetin (el-mâhiye)* sebepleri başkadır. Mu'tezile felsefecilerden bu bahsettiğimiz ayrımı duyunca, zihinlerdeki tasavvurların ayânda sâbit şeyler (*eşyâ' sâbite fi'l-a'yân*) olduklarını zannettiler ve "madum şeydir" diye karara vardılar. Yine zannettiler ki, cinsler ve nevilerin zihinlerde var olması, ayânda sabit hallerdir. Buna dayanarak da madumun şey olduğunu ve hallerin sabit olduğunu söylediler. İşittikleri şeylere böyle vukufuna ermeden dayanmaları ve bir hükme varmaları ne kadar kötü! Bu kitapta [*Nihâyetü'l-İkdâm*] mezheplerin kaynaklarını ve itikadî meselelerde akılların varacağı son noktaları izah etmeyi kendime vazife bilmemiş olsam, bu işlere girişip sırları açığa çıkarmakla hiç uğraşmazdım. (...)"[43]

Bu sözlerden sonra Şehristânî, gerçekten de ilerleyen sayfalarda Mu'tezile'ye kaynaklık ettiğini düşündüğü felsefe ekollerinin görüşlerine değinmekte ve konuyu "Mu'tezile'nin madumun şeyliği konusundaki görüşü ayniyle, birtakım felsefecilerin (*felâsife*) 'heyula suretten önce mevcuttur' görüşünden ibarettir"[44] hükmüyle bağlamaktadır. Şüphesiz Şehristânî'nin neden böylesine kesin bir yargıya vardığını, kaynak olarak kullandığı felsefî literatürü ilk dönem kelamcılarının eserleriyle karşılaştırarak anlamaya çalışmak, araştırmaya değer bir alandır. Ancak Şehristânî'nin yukarıdaki değerlendirmelerinden, en azından bu çalışmamızı ilgilendirdiği kadarıyla, şu sonuca varılabilir:

[42] Bu ibareye hemen hemen aynı şekilde İbn Sînâ'da da rastlanılmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *İşârât* (nşr. S. Dünyâ), I, s. 202.
[43] Şehristânî, *a.g.e.*, ss. 93-96.
[44] Şehristânî, *a.g.e.*, s. 99.

Şehristânî, kendi zamanında artık kelâmın klasik bir konusu haline gelen madumu, şeylerin fail nedenin etkisine muhatap olmaları açısından ve bundan dolayı varlık ve mahiyet kavramlarını açıkça gündeme getirerek tartışmaktadır. Şehristânî'nin bu tavrı, başta Fahruddin Râzî olmak üzere, müteahhirin kelam geleneğinin madumun şeyliği meselesini varlık-mahiyet ilişkisinin bir alt problemi olarak ele almalarına zemin hazırlayan ana nedenlerden biridir.[45]

Fahruddin Râzî, varlık ve mahiyet kavramları ve bu kavramların birbiriyle ilişkisini, varlığın tanımlanmadan uzak olduğu, varlığın mevcutlar arasında ortak bir kavram olduğu, mümkünlerin mahiyetlerinde varlığın mahiyetten ayrı olduğu, zihnî varlık (*el-vücûdü'z-zihnî*) gibi başlıklar altında ele almaktadır.[46] Bu başlıklar genel itibarıyla ondan sonra gelen kelâmcılar için de varlık-mahiyet meselesinin standart konu başlıkları haline dönüşecektir. Eş'arî gelenekten gelen ve İbn Sînâ'nın metinlerine doğrudan muhatap olan Râzî'nin varlık-mahiyet anlayışının[47] şekillenmesinde bu iki bağlantı dışında kaynaklar aramak gereksiz görülebilir. Ancak bilinmektedir ki, Râzî mu'tezilî gelenekle de doğrudan bağlantısı olan bir alimdir. Bu noktada onun önemli bir zeydî/mu'tezilî kaynağı, Gazâlî'den ayrı olarak İbn Sînâ'yı eleştirmeye tahsis edilen bir eserin yazarı olan İbnü'l-Melâhimî'dir. Konuyu Allah'ın sıfatları bahsinde ele alan İbnü'l-Melâhimî, İbn Sînâ'nın görüşlerini aslına uygun bir biçimde özetlemektedir: Zorunlu varlığın varlığı ile mahiyetinin aynı şey olması gerekir; aksi takdirde varlığının mahiyetine ilişir (*'ârız*) olduğu kabul edilirse, sebepli olma durumu doğacaktır. Mümkün varlıklarda ise tersine, varlık ve mahiyet farklıdır.[48] Bu anlayışı kabul etmeyen İbnü'l-Melâhimî'nin yargısı ise, varlığın şeylerin haki-

[45] Varlık-mahiyet konusunu madumlar ve özellikle de "mümkün madumlar" problemi açısından ele alan örnek metinler için bk. Râzî, *Riyâz*, ss. 128-129; a. mlf., *Erba'în*, ss. 57-69; Anonim (v. 730'dan sonra), *Kitâbü Muhtasari Usûli 'Ulûmid-Dîn*, vr. 7b-8a, Kâdîzâde, Ahmed b. Muhammed (v. 988), *Amentü Şerhi Ferâ'idü'l-Fevâ'id fî Beyâni'l-'Akâ'id (Halebî Tercemesi Babadağı* kenarında), İstanbul: Şirket-i Sahafiyye Matbaası 1314, ss. 16-17 (*Ek Metin II*).

[46] Ayrıntı başlıklar için bk. Râzî, Fahruddin, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî 'İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabî'iyyât* (nşr. Muhammed el-Mu'tasımbillâh Bağdâdî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî 1990, I, ss. 97-137.

[47] Râzî'nin varlık-mahiyet anlayışına hasredilen bir makale için bk. Tuğral, Süleyman, "Fahreddin Razi'de Varlık-Mahiyet İlişkisi", *Marife* 1 (2001/1), ss. 195-206.

[48] İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfe*, s. 61; Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, ss. 208 vd.

katleri ile aslında aynı şey olduğudur. Prensipte varlığa gelmeden önce şeylerin hakikatlerinden söz edebileceğini kabul etmesine rağmen, İbnü'l-Melâhimî açısından varlığın mahiyete arız olması kabul edilemez ve ikisinin de birlikte bulunmaları gerekir. İbnü'l-Melâhimî bu görüşlerini öne sürerken "şeyin varlığı, zâtından ayrı bir şeydir" diyen Ebû Hâşim taraftarlarından ayrı düştüğünü de açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu noktada İbnü'l-Melâhimî'nin Behşemî çizgiden kendi rızasıyla ayrılması, sıkı takipçisi olduğu Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin görüşüne mutabık kalmak istemesiyle açıklanabilir.[49] Nitekim Behşemiyye'nin İbnü'l-Melâhimî'den sonra gelen bazı takipçileri, onun varlık-mahiyet ayrımında İbn Sînâ'ya yöneltti̇ği bazı temel itirazlarda haksız olduğunu söylemişlerdir.[50]

Sonuç

İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı ile başlıca iki şeyi hedeflemektedir. Birincisi, Allah'ın tüm var olanlara varlık verici olmasından ötürü "yaratma"yı açıklamak ve ikincisi, kendi zâtının bir nedeni olmamasından ötürü Yaratıcının "*mahiyet*"ini açıklamak. Birinci nedenle ilgili İbn Sînâ, tüm yaratılmışların var oluşlarını Tanrı'ya borçlu oldukları yönündeki –Yeniplatoncuların da dahil olduğu– genel anlayışa bağlı olmakla birlikte, varlık ve şey kavramlarının birbirini gerektiren kavramlar olduğunu özellikle vurgulayarak Mu'tezile'nin hatasını göstermeye çalışmıştır. İbn Sînâ, burada Eş'arî gibi kelâmcıların görüşlerine yaklaşmaktaysa da, onunla kelâmcılar arasındaki en büyük fark, İbn Sînâ'nın âlemin ezelîliği görüşünde ısrar etmesidir. İbn Sînâ'nın ikinci konuda, *el-Evvel*'in mahiyetsiz olduğuna yönelik kanaati, sonraki kelamcılar tarafından Allah'ın varlığının mahiyetine zaid olup olmaması problemine dönüşmüştür.

[49] Ebu'l-Hüseyn Basrî'ye göre varlık ile şeyin zâtının aynı şey olduğu, her şeyin varlığının kendine has olduğu ve bu nedenle varlık kavramının sadece lafzî olarak mevcutlar arasında ortak olduğu, kendisinden aktarılmaktadır. Bk. Râzî, *Riyâz*, s. 287.

[50] Rassâs, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed (v. 584), *el-Berâhînü'z-Zâhira el-Celiyye 'alâ Enne'-Vücûd Zâid 'alâ'l-Mâhiye* (nşr. Hassan Ansari), *A Common Rationality: Mu'tazilizm in Islam and Judaism* içinde (eds. C. Adang, S. Schmidtke, D. Sklare), Würzburg: Ergon Verlag 2007, ss. 341-348. Rassâs'ın temel düşüncesi, cevherlerin madum halindeyken onları başkalarından farklı kılan hakikatlerinin söz konusu olmasıdır; bu nedenle varlık açık bir şekilde mahiyetten farklıdır (s. 345). Rassâs, İbn'ül-Melâhimî'yi bazen, "ne söylediğini bilmeyen biri" diyecek kadar şiddetle eleştirmektedir (s. 348).

Eğer madum problemi, klâsik kelâmın en önemli başlıklarından biri olarak kabul ediliyorsa –ki öyle olmalıdır-, varlık-mahiyet probleminin özellikle Râzî ve sonrası müteahhirin kelamında önemli yer tutması anlaşılabilir bir durumdur. "Varlıklar" ve "mahiyetler" gibi bir ayrımın doğması, kelâmın vazgeçemediği yoktan yaratma nosyonunun doğal sonucudur. "Tanrı şeyleri yok iken var etti" gibi basit bir cümle bile, yokluk, varlık ve şey kelimelerinin izahına muhtaçtır.

BEŞİNCİ BÖLÜM
ALLAH'IN SIFATLARI

I. *İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Sıfatları*

İslâm düşüncesinin klasik döneminde Aristoteles külliyatı kapsamında tercüme edilen ve Aristoteles felsefesinin Müslüman takipçileri arasında önemli bir metin kabul edilen *Esûlûcyâ* (Theology of Aristotle), bilindiği gibi Plotinus'un *Enneadlar*'ının bazı bölümlerinin aşağı yukarı bir tercüme/uyarlamasından ibarettir.[1] İbn Sînâ'nın da şerh yazdığı bu apokrif metin, Tanrı'nın *mahiyetinin* nasıl anlaşılması gerektiği açısından önemli bilgiler verir. Bu bağlamda kuvvetli bir "negatif teoloji" taraftarı olan, yani Tanrı hakkında olumlu hiçbir özellik yüklenemeyeceğini düşünen Plotinus gibi, *Esûlûcyâ* yazarı da benzer şekilde ve sıklıkla Tanrı'nın asla sıfatları (*sıfât*) olamayacağını vurgulamaktadır. Bu düşüncede Tanrı'yı O'na yaraşır bir şekilde nitelemenin mümkün olmadığı temel bir yaklaşım olduğu gibi, önemli bir çekince de sıfatların O'nun zâtı açısından çokluğa yol açacak olmasıdır.[2]

"Tanrı'nın birlenmesi" şeklinde anlaşılmak şartıyla "*Tevhîd*" kapsamına sokulacak bu anlayış, klâsik dönemde hem İslâm felsefecilerinin hem de kelâmcıların önemli başlıklarından birini oluşturur. İbn Sînâ'nın Allah'ın sıfatları konusunda en çok önemsediği kriter, Allah'a atfedilen sıfatların onun zâtında bir çokluk

[1] Konuyla ilgili bk. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Birleşik Yayıncılık 2000, ss. 45-58. D'Ancona, Cristina, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", ss. 24-27.

[2] Adamson, Peter, *The Arabic Plotinus: A Study of the "Theology of Aristotle" and Related Texts* (Doktora Tezi), Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame, Department of Philosophy 2000, ss. 165-166. Tanrı'nın sıfatları olamayacağı düşüncesi, dönemin diğer Yeniplatoncu metinlerinde de mevcuttur. Bk. Frank, "The Neoplatonism of Gahm ibn Safwan", s. 402.

(*tekâsür*) getirmemesi gerektiğidir. İbn Sînâ'ya göre varlığı zorunlu olan Allah'ın ilk göz önünde tutulması gereken sıfatı onun var olmasıdır (*enne ve mevcûd*).[3] Diğer tüm sıfatlar ise, Allah'a iki yolla atfedilebilir: *İzâfe* (yakıştırma) yoluyla, ya da *selb* (olumsuzlama) yoluyla. İbn Sînâ, Tanrı'ya sıfat atfederken dikkat edilmesi gereken bu temel kuralı ortaya koyduktan sonra, "Allah'ın sıfatları" olarak bilinegelen nitelikleri bu kurala uygun şekilde şöyle izah etmektedir:

(...) Bir kimse Allah hakkında her hangi bir çekince duymayarak "O, *cevher*dir" dese, bununla sadece Allah'ın var olduğunu kastetmiş olur. Bu ise Allah'ta "bir konuda bulunma"nın olumsuzlanması demektir. Eğer "Allah *bir*dir" denirse bunun anlamı, nicelik ve sözle bölünmüş olma ve bir ortağı (*şerîk*) olma durumlarının olumsuzlanmasıdır. Eğer "Allah, *akıl*, *âkil* ve *makul*dür" denirse, kastedilen hakikattir. Ancak bu soyut hakikat, bir izafet dolayısıyla bile olsa, bir maddeye veya maddeyle ilgili şeylere bulaşma ihtimalinden olumsuzlanmıştır. Eğer "Allah *ilk*tir" denirse, bunun anlamı, söz konusu varlığın tüm mevcutlara izafetidir. Eğer "Allah *kâdir*dir" denirse bunun anlamı, Varlığı Zorunlu Olan'dan başkalarının varlığı daha önce açıklandığı şekilde imkân dairesinde (*yesihhu 'anhu*) meydana çıkar, demektir. Şayet "Allah *hayy*dır" denirse, ikinci kasıtla(?), makul olan mevcutlara izafeti açısından aklî varlık (=Tanrı) anlaşılır. Çünkü *hayy* demek, "fa"âl olan idrak edici" demektir. Eğer "Allah *mürid*dir" denirse, Zorunlu Varlık'ın aklî oluşu anlaşılır. Yani, tüm iyilik düzeninin ilkesi olarak, maddenin O'ndan olumsuzlanması kastedilir. Allah bu düzeni akletmektedir. Bu sıfat (*hayy*) bünyesinde hem izafet, hem de olumsuzlama bir araya gelmiştir. Eğer "Allah *cömert*tir" denirse, yine olumsuzlama ile beraber izafet söz konusudur. Bu noktada başka bir olumsuzlama daha vardır ki, o da Allahın "zâtı gereği bir amaca" (*garad li-zâtih*) yönelmeyeceğidir. Eğer "Allah *iyi*dir" denirse, varlığın bilkuvve ve noksanlık barındıran şeylerden beri olduğu kastedilir. Bu bir olumsuzlamadır. Allah'ın iyi olmasından, her

[3] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #756. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Necât*, s. 602. İbn Sînâ'da zorunlu varlık olması açısından Tanrı'nın sıfatlarını inceleyen ve *Metazifik*'te incelediğimiz yere de atıf yapan bir çalışma için bk. Adamson, Peter, "From the Necessary Existent to God", *Interpreting Avicenna* (ed. P. Adamson), Cambridge Univeısity Press 2013, ss. 170-189.
İbn Sînâ'nın burada varlığı açıkça bir sıfat olarak nitelemesi, onun genel varlık görüşüyle ne ölçüde uyumludur? Kuşkusuz bu da ayrı ve önemli bir tartışma başlığıdır.

türlü yetkinlik ve iyiliğin ilkesi olması da kastedilir ki, bu da bir nevi izafettir.[4]

Bu bakış açısıyla İbn Sînâ, izafet ve olumsuzlama anahtar kavramlarını kullanarak, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tüm düşünceleri bir çatı altında toplamış olmaktan memnundur. Burada tekrar vurgulanması gereken, İbn Sînâ'nın bu yolla, Allah'ın zâtı hakkında herhangi bir çokluk barındırma durumunu mutlak surette kaldırdığını düşünmesidir. *Selb* ve *izâfe* üzerine inşa ettiği bu sıfat anlayışını, İbn Sînâ diğer eserlerinde de savunmaktadır.[5]

İbn Sînâ'nın *Şifâ*'dan alıntıladığımız yerde kelâmcılardan çok felsefecilerin sıfat anlayışına yaklaştığı ve Allah hakkında "akıl, âkil, makul, ilk, cömert ve iyi" gibi daha çok Yeniplatoncu geleneğe ait nitelendirmeleri kullanmasının bunun bir göstergesi olduğu sonucuna varılabilir.[6] Ne var ki, İbn Sînâ'nın kelâm geleneğini tatmin etmek; ya da en azından kendi dönemindeki anlayışları değerlendirmeye yönelik bir hassasiyyeti olmalıdır ki, onu klasik kelâmcıların Allah'a atfettikleri sıfatları tek tek sayıp (âlim, kâdir, hayy, mürid, mütekellim, semî ve basîr)[7] değerlendirirken bulmaktayız.[8] Bu planda, Allah'ın bilen (*'âlim*) olması, kendi zatıyla bilici olması demektir. Allah için ilim de, âlim de, malum da birdir ve O, bütün bilinirleri kendi zâtı itibarıyla ve tek bir ilimle bilmektedir. Diri (*hayy*) olması demek, yine Allah'ın bilme sıfatıyla alakalıdır; çünkü "kimin bilgi, idrak ve fiili varsa, o diridir" denir. Dileyici (*mürîd*) olması, O'nun fiilini bilinçli bir şekilde, akletme ve bilgi sıfatlarıyla işlediği anlamı-

[4] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #756. Krş. Gazâlî, *Tehâfüt*, ss. 165-171. Gazâlî'nin sunumunda dikkat edilmesi gereken bir nokta, Gazâlî'nin "vücûb"u selb ve izâfeden müteşekkil bir sıfat olarak sunmasıdır. Oysa bizim tespit ettiğimiz kadarıyla İbn Sînâ'nın vücûb hakkında böyle bir değerlendirmesi yoktur.

[5] İbn Sînâ, *'Arşiyye*, vr. 35a; a. mlf., *Fî Tefsîri'-Samediyye*, *Câmi'u'l-Bedâyi'* içinde (nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî), Kahire: Matba'atü's-Se'âde 1335, s. 18; a. mlf., *el-Müntehab mine'l-Füsûl*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Haraççıoğlu 812, vr. 216b. *Şifâ*'da selb-izâfe konusuna atıf yaptığı başka yerler için bk. a. mlf., *Şifâ/Metafizik*, #703.

[6] Fârâbî'nin Allah'a atfettiği sıfatlarla (akıl, âkil, makul, alim, hakim, hakk, hayy, hayat) karşılaştırmak için bk. Fârâbî, *Kitâbü Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* (nşr. A.N. Nader), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 2002, ss. 46-51.

[7] Sayılan bu sıfatlarla tıpatıp örtüşme, Râzî sonrası kelamcılardan Şemsüddin Isfahânî'de vardır: İbn Teymiyye, *Şerhü'l-'Akîdeti'l-Isfahâniyye* (nşr. Sa'îd b. Nasr b. Muhammed), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd 2001, s. 24. İbn Teymiyye Isfahânî'nin, Mu'tezile'yi karşısına alan sıfatçıları izlediği için sıfatları bu şekilde yedi olarak saydığı yorumunu yapar. Bk. *a.g.e.*, s. 109. Öyleyse gerçekten de İbn Sînâ'nın, klasik eş'arî kelamcıların sıfat anlayışına (en azından form olarak) yaklaşmış olduğu tespitini yapmak mümkündür.

[8] Bk. İbn Sînâ, *'Arşiyye*, vr. 35b-37b.

na gelirken, güç yetiren (*kâdir*)[9] olması fiilinin dilemesine uygun olarak meydana gelmesini ifade eder. İbn Sînâ bunların yanında Allah'ın hakkıyla işiten (*semî'*) ve hakkıyla gören (*basîr*) gibi sıfatlarının olduğunu kabul etmektedir ve bu iki sıfatın da aslında bilme sıfatına raci olduğunun altını çizmektedir. Bu açıdan bakıldığı zaman, Allah'a izafe edilebilecek, *habîr*, *şehîd* ve *muhsi* (sayan) gibi sıfatlardan da bahsetmek İbn Sînâ'nın indinde pekâlâ mümkündür. Son olarak İbn Sînâ, Allah'ın konuşan (*mütekellim*) olduğunu da hatırlatır (ki bu onun saydığı yedinci sıfattır) ve Allah için konuşmayı, bilgilerin Peygamber'in kalb levhasına faal akıl aracılığıyla taşması (*feyezân*) olarak tanımlar.[10]

Anlaşılıyor ki İbn Sînâ, özellikle olumsuzlama ve yakıştırma gibi çerçeve kavramları işlevsel hale getirerek, klasik kelâmın sıfat anlayışına hem göndermede bulunan, hem de ona bir alternatif sunan bir davranış içerisindedir. Böylece onu, bu kendine has sıfat yorumuyla, İslam düşüncesinde Tanrı'nın sıfatları kategorisine nelerin girdiği ile ilgili ilk dillendirilen görüşlerden itibaren oluşmuş literatürün içine sokmak ve bu açıdan değerlendirmek mümkündür. İbn Sînâ'yı bu açıdan okumak, onu ister istemez klasik kelâmın sıfatlarla ilgili problemlerinde hangi görüşlere sahip olduğu sorununu akla getirecektir. Örneğin, bir bütün olarak sıfat anlayışından bahsedildiğinde İbn Sînâ, sıfatların Allah'ın zâtıyla aynı olup olmaması probleminde bir görüş ortaya koymuş mudur?

9 Başka bir yerde İbn Sînâ, Allah'ın her şeye kâdir olduğunu açıkça ifade eder: İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #65.

10 *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de Eş'arî, Ebu'l-Hüzeyl Allâf'ın Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerini aktarırken, Ebu'l-Hüzeyl'in zât-sıfat ilişkisine ilişkin görüşünü Aristoteles'ten aldığını söyler. Eş'arî bu tespitini daha ileri götürerek, Aristoteles'in bir kitabında Allah'tan "O' tümüyle ilim, tümüyle kudret, tümüyle hayat, tümüyle semi ve tümüyle basardır" şeklinde bahsettiğini, Ebu'l-Hüzeyl'in de bu düşünceyi kendine göre uyarladığını belirtir (Eş'arî, *Makâlât*, s. 485; Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s. 192). Bu açıdan, İbn Sînâ'nın *'Arşiyye*'deki sıfat sıralaması düşünüldüğünde şu soru akla gelebilir: İbn Sînâ'nın muhatap olduğu Arapça Aristoteles külliyyatı, kendisine sıfatlar hakkındaki görüşünü ilham etmeye –kelâmî bir etkiye ihtiyaç duyulmayacak şekilde– neden yeterli olmasın?
Aslında bu husus, Aristoteles'in eserlerini Arapçaya kazandıranların, İslam toplumuyla nasıl bütünleşmek istediklerinin güzel bir örneğidir. Nitekim, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Aristoteles takipçilerinin kelâmî terminolojiyi bilerek kullanmalarında iki kültürü birbiriyle uzlaştırma çabaları olduğu, zaten kabul edilmekte olan bir durumdur. Kanaatimizce meselenin bu boyutu önem taşıdığı halde, İbn Sînâ'nın özellikle *'Arşiyye*'deki sıfat sayımında kelâmî düşünceye –kendinden önceki düşünürlerde görülmeyecek bir tarzda– hâlâ açık bir şekilde paralellelik mevcuttur.
Ebu'l-Hüzeyl ve Aristoteles karşılaştırması için bk. Nader, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, İskenderiye: Matba'atü Dâri Neşri'-Sekâfe 1950, I, s. 58; van Ess, *Theologie*, III, s. 275.

Bu soruya olumlu yanıt vermek olanaklıdır: İbn Sînâ, net bir şekilde, Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı olamayacağını (*sıfâtuhû lâ tekûnu zâ'ideten 'alâ zâtihî*) söyler ki, bu aslında İslam filozofları hakkındaki "Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatlarınının olduğunu söylemezler" şeklindeki genel algıya da uygundur.[11] İbn Sînâ bu düşüncesini, Allah'ın kâbil illeti (*'ille kâbiliyye*) olmaması gerektiğine dayandırır. İbn Sînâ'ya göre kâbil illet, bilinen dört illet içerisisinde maddî illet ile bağlantılıdır ve "bir şeyin, başka bir şeyin varlığının gerçekleşmesine uygun yer teşkil etmesi" ile açıklanır. Kâbil olma bir şeyin yetkin olmasını başka bir şeye borçlu olmasına şartlayacağından, Tanrı hakkında böyle bir şey düşünülemeyecektir. İşte tam bu bağlamda, bilfiil olan Tanrı'nın bir sıfata ihtiyacı söz konusu olmaz. Çünkü "zâtından ayrı sıfatı vardır" dense, Tanrı'nın zâtı, bu sıfata nazaran bilkuvve özellik taşıyacaktır. Zât, sıfatların sebebi olması dolayısıyla da, her hâlükârda sıfatı önceler. Sonuçta, "Allah'ın zâtından ayrı sıfatı vardır" dense, Allah hem *fâ'il* hem de *kâbil* olmuş; yani bünyesinde bir düalizm ortaya çıkmış olur. Bu elbette Yüce Allah için kabul edilemeyecek bir öngörüdür.[12]

Zât ile ilişkisi açısından sıfatların zorunluluk mu yoksa imkân kategorisinde mi olduğu sorusu düşünüldüğünde, İbn Sînâ'nın yine altını çizdiği husus, Varlığı Zorunlu Olan'ın mutlak olarak tek kabul edilmesi gerektiğidir ki, bunun anlamı ondan başka zorunlu varlıkların bulunmayacağıdır.[13] Sıfatlar, İbn Sînâ'ya göre, zâtın gerekleridir (*levâzım*) ve aynı zamanda *malûlüdürler*. Bu durum Allah'ın zâtını, kendi sıfatlarının illeti mesabesine getireceği için, malül olmaları bakımından da sıfatlara vacip denemeyecektir; çünkü vacip olmanın birinci şartı, hem İbn Sînâ'nın hem de kelâmcıların birleştikleri prensibe göre, bir illete sahip olmamaktır.

[11] Mesela bk. Gümüşhânevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmi'u'l-Mütûn*, İstanbul: Dârü't-Tıbâ'ati'l-'Âmire 1856, s. 32 (kenarda). Kadîm varlıkların çokluğuna yol açacağından hareket eden Mu'tezile ve Felsefeciler, Allah'ın sıfatlarını reddetme konusunda aynı düzlemde görülmüşlerdir: Gazâlî, *İktisâd*, s. 75.

[12] İbn Sînâ, *'Arşiyye*, vr. 34a-34b. İbn Sînâ burada ikinci bir açıklamayı daha söz konusu eder. Bu açıklamaya göre, sıfatlar Allah'ın zâtından ayrı değildir; bilakis O'nun zâtını oluşturucu unsurlardandırlar (*dâhile fî takvîmi'z-zât*). İbn Sînâ, bunun da Allah'ın birliği ilkesini zedeleyeceğini söyler. Krş. a. mlf., *Şifâ/Metafizik*, #703. İbn Sînâ'nın delilllerinin başka bir sunumu için bk. Tunçbilek, H. Hüseyin, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), s. 176.

[13] İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, #702: "Felâ şey' sivâhû vâcibü'l-vücûd".

Kanaatimizce İbn Sînâ'nın Allah'ın sıfatları hakkında ortaya koyduğu bu görüşler, onun sadece bir Aristoteles şarihi olmakla iktifa etmeyerek, kendi dönemindeki İslam kelâmının bünyesinde tartıştığı meselelere bigâne kalamadığının güzel bir örneği olmaktadır. Yani daha açık bir ifadeyle İbn Sînâ, Yeniplatoncu geleneğin negatif teolojisini basit bir şekilde onaylayarak, "Allah'ın hiçbir sıfatı olamaz" deyip işin içinden çıkabilirdi. Ancak O, klasik kelâmdaki Allah'ın hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar ve kelâm gibi sıfatlarını açıkça dillendirmiş ve bunların nasıl yorumlanması gerektiği konusunda bir alternatif ortaya koymak istemiştir.

II. Zorunluluk Açısından Kelâmcılara Göre Allah'ın Sıfatları

Çağdaş bazı araştırmalarda, İbn Sînâ'nın tüm teolojisini Allah'ın zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*) oluşu üzerine kurmasından hareketle, İbn Sînâ sonrası kelâmcılarında Allah'ın sıfatlarının –klasik kelâmda olduğu gibi– "kadîm" olarak değil de, "vacip" olarak nitelendirilmesine doğru bir yöneliş ve değişim gerçekleştiği vurgulanmaktadır.[14] Özellikle müteahhirîn kelâmı içerisinde, tüm varlıkları zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayıran ve bu nedenle Allah'ın *vâcibü'l-vücûd* olduğunu kabul eden kelâmcıların, Allah'ın sıfatlarına bu aklî hükümlerden hangisini yüklediği dikkate değer bir sorudur. Özellikle müteahhirîn kelâm eserlerine bakıldığında, gerçekten de sıfatların vacip mi yoksa mümkün mü olduğu meselesinin bir tartışma konusu olduğu görülmektedir. Biz bu çalışmamızda, bu tartışmanın aslında İbn Sînâ öncesi kelâm literatüründe de bulunduğunu ve bu nedenle İbn Sînâ etkisine bağlanmasının yanlış olacağını savunacağız. Buna ilaveten, İbn Sînâ'nın sıfatlar konusunda müteahhirîn kelâmına gerçek etkisinin "selbî sıfatlar-izâfî sıfatlar" ayrımında yattığını ileri süreceğiz.

Konuyla ilgili çalışmasında Wisnovsky, haklı olarak tartışmanın çıkış noktasını, Eş'arî ve çağdaşlarında görülen şu tartışmada görmektedir: Allah'ın zâtının kadîm olduğu tartışılmaz bir gerçektir. İbn Küllâb ve onun Eş'arî gibi takipçileri başta olmak üzere, Ehl-i Sünnet kelamcıları Mu'tezile'yi hedef alarak Allah'ın sıfatları oldu-

[14] Wisnovsky, Robert, "One Aspect of the Avicennian Turn", ss. 65-100.

ğunu vurgulamak durumundadırlar. Ancak Allah'ın sıfatları, tıpkı Allah'ın zâtı gibi kadîm midirler? Wisnovsky bu noktada İbn Küllâb ve eş'arî takipçilerinin "kendi zâtı itibariyle kadîm" (*kadîm bi-nefsihî*) ve "başkası itibariyle kadîm" (*kadîm bi-ğayrihî*) ayrımını hatırlatır.[15] Kadîm, Wisnovky'nin tespitine göre, diğer sıfatlar gibi (ilim, irade, kudret vs.) olmayıp, sıfatlar-üstü (ing. *meta-attribute*) bir sıfattır; çünkü Allah'ın kadîm olma gibi bir vasfı olmasının yanı sıra, Ehl-i Sünnet açısından, diğer sıfatların da kadîm olduğunun ispatı gerekecektir. Tam bu noktada ise sünnîler, Mu'tezile'nin kadîmlerin çokluğu (*ta'addüdü'l-kudemâ*) yönündeki eleştirilerine muhatap olacaklardır. Wisnovsky, bu karışıklıkların üstesinden gelmek üzere İbn Sînâ sonrası kelâmcıların zâtından dolayı vacip-başkasından dolayı vacip (*vâcib bi-zâtih-vâcib bi-ğayrih*) ayrımını daha "sorunsuz" bulduklarını ve bunun İbn Sînâcı bir değişim olduğunu söyler.[16] Yine Wisnovsky'nın tespitlerine göre, kelâm tarihi içerisinde, kadîm sıfatının tanımlanmasına yönelik, "başlangıcı olmama" dan "bir sebebe ve illete bağlı olmama"ya doğru bir gelişme görülmektedir.

Bu kitabın ilk dönem kelâmında zorunlu varlık anlayışının ortaya çıkışı ile ilgili bölümlerinde tespit edildiği üzere, özellikle hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren kıdem sıfatı ile varlığın zorunlu olması arasında bir eş değerlik görülmesi, ister sünnî isterse mu'tezilî kesimde olsun, üzerinde ittifak edilen bir yargı olmuştur. Klasik kelâm epistemolojisinde –ki bu kesinlikle İbn Sînâ'yı öncelemektedir– vacip olmanın birinci gereği, bir illete ve/veya bir faile gerek duyınamaktadır.[17] Eş'arî kelâmcılar, vacip olmanın bir tahsis ediciye ihtiyaç duymama yönünü ön plana çıkarmaktadırlar. Bunun anlamı, zorunlu olan şeyin kendisini o şey yapacak bir faile ihtiyaç duymayacağıdır.[18] Öte yandan Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda Mu'tezile, vacibin talil olunamayacağı

[15] Wisnovsky, a.g.m., ss. 72-73.
[16] "Li-zâtihî/bi-zâtihî–li-gayrihî/bi-gayrihî" kavramların etrafında, Allah'ın sıfatlarını zâtı gereği hak edip etmediği, Ebû Ali Cübbâî gibi kelâmcıların da tartıştığı bir problemdir. Bk. Koloğlu, *Cübbâîler*, ss. 230-249; özellikle s. 244.
[17] "Vacip talil olunamaz" genel ilkesine, özellikle mu'tezilî kelâmda sıkça rastlamak mümkündür: Basrî, Ebu'l-Hüseyn, *Tesaffuhu'l-Edille* (ed. W. Madelung, S. Schmidtke), Wiesbaden: Harrasowitz Verlag 2006, s. 11; 16. Diğer atıflar için mesela bk. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, II, s. 34.
[18] Cüveynî, *Şâmil*, s. 268. Cüveynî burada örnek olarak Allah'ın varlığının zorunlu olmasını, dolayısıyla da bir tahsis ediciye ihtiyaç duymayışını gösterir.

üzerine söz birliği etmişken, sünnî kelâmcıların bu yönde çekinceleri mevcuttur. Mu'tezile'ye göre Allah'ın, örneğin alim olması, kendi zâtı hakkında *vacip* bir özellik olduğu için, bu özelliği talil etme, yani ona bir sebep bulma yoluna gidilemez. Öte yandan mürid olması –Mu'tezile'ye göre– vaciplik kategorisinde olmadığı için, Allah'ın irade sıfatı, sonradan ortaya çıkan *hâdis* bir irade ile talil olunabilir. Mu'tezile'de sıfatlar talil olunup olunamayacağına yönelik genel prensip, *vacip* sıfatların talil olunabilirken, *caiz* sıfatların böyle olmamasıdır.[19] Buna karşın eş'arîler, Mu'tezile'ye neden vacip olan şeylerin yine kendileri gibi vacip illetlerle talil olunmasının uzak görüldüğünü sormakta ve böyle bir talilin pekâlâ mümkün olduğunu düşünmektedirler.[20]

Öyleyse sıfatların talil olunup olunamayacağı tartışması açısından, İbn Sînâ öncesi kelâmında Allah'ın sıfatlarının vacip ya da caiz kategorisinde olduğunun gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Gerçekten de Cüveynî'nin ayrıntılı bilgiler verdiği bu konuda, "Küllâbîler" ile Mu'tezilîler arasında hicrî dördüncü asrın ikinci yarısına kadar götürülebilecek bir tartışma kaydedilmektedir. Öncelikle, mu'tezilî alimler arasında "vacip sıfatlar/mümkün sıfatlar" (*es-sıfâtü'l-vâcibe/es-sıfâtü'l-câ'ize*) gibi temel bir ayrım yapıldığı bilinmektedir.[21] Bu ayrımın bir uzantısı olarak, Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden Ebû Reşîd Nîsâbûrî, vacip olan bir şeyin her halükarda illetten azade olması gerektiği prensibini hatırlatarak, Allah'ın sıfatlarının vacip olup olmayışı noktasında Küllâbiyye ile aralarında bir tartışma olduğuna değinir. Nîsâbûrî, irade gibi yaratılmış varlıkların *etkisiyle* sonradan ortaya çıkan sıfatların illetlerinin de, buna uygun olarak "sonradan" olması gerektiğini anlatır. Öyleyse bir yanda Allah'ın, bir illete ilişmeyen vacip sıfatları bulunduğu gibi, (mürid gibi) bir illeti olan caiz sıfatları da mevcuttur.[22] Mu'tezile'ye göre dört temel sı-

[19] Cüveynî, *Şâmil*, s. 701. Cüveynî "haller" teorisini illete konu olup olmama açısından incelemektedir. Bu konuyla ilgili farklı bir yorum için bk. Koloğlu, *Cübbâîler*, s. 245. Koloğlu, Cüveynî, Râzî ve Takiyyüddin Necrânî gibi kelâmcıların tespitlerinin aksine, haller meselesinin tümüyle illet konusuna bağlanmasının sağlıklı olmadığını düşünmektedir.

[20] Bk. Cüveynî, *a.g.e.*, a. yer; a. mlf., *İrşâd*, s. 95; Ensârî, *Gunye*, ss. 506-507.

[21] Buthânî, *Ziyâdât*, s. 42; Cüveynî, *Şâmil*, s. 132. Bu ayrım sadece Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda yapılan bir ayrım değildir. Genel olarak cevherler için de aynı ayrım söz konusudur. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, s. 51.

[22] Nîsâbûrî, *Fi't-Tevhîd*, s. 198. Dördüncü ve beşinci yüzyılda mu'tezilî literatürdeki bu tartışmayla ilgili diğer örnekler için bk. Buthânî, *Ziyâdât*, ss. 77-78; Ferrazâzî (الفرزازي), Ebû Muhammed İsmail (v. 510 civarı), ***Fasl Fî İsbâti's-Sâni'***, Nîsâbûrî, *Fi't-Tevhîd* içinde, s. 63:

fat olarak değerlendirilebilecek olan, Allah'ın güç yetiren, alim, diri ve mevcut olması, Allah'ın zâtî sıfatları (*sıfâtü'z-zât*) kategorisindedir ve bunun anlamı, bunların vacip olmaları ve mevsufun [Allah'ın zâtı] bunlardan ayrılmalarının mümkün olmayışıdır.[23]

Öyle anlaşılıyor ki aslında, bütün bu tartışmaların eş'arî kelâmcıları getirdiği nokta, Allah'ın sıfatlarının tümüyle vacip kategorisinde olması gerektiğidir ki, eş'arî kelâmcılar bundan kesinlikle, kadîm Yaratıcı'nın sıfatlarının bir tahsis ediciye muhtaç olmamasını anlamaktadırlar.[24] Bunun nedeni ise, klasik eş'arî kelâmı ontolojisindeki vacip-mümkün karşıtlığıdır ki bu karşıtlık, kadîm-hâdis karşıtlığına da denk gelir. Bu eş'arî anlayışı devam ettiren Gazâlî, Allah'ın sıfatlarının kadîm olmasının birçok yönden delillendirmektedir ve bu delillendirmelerden bir tanesi, söz konusu vacip-mümkün ayrımına dayanmaktadır: "Ezelî olan kadîm, varlığı zorunlu olandır. Eğer O'nun sıfatlarına caizlik vasfı bulaşsa, bu onun zorunluluğuna halel getirecektir. Çünkü zorunluluk ve cevaz, birbirinin karşıtıdır."[25] Bununla beraber Gazâlî, bu düşüncesini kuvvetlendirme açısından, zorunlu-mümkün karşıtlığını, klasik kelâmın "bilinirler" hakkında yaptığı genel sınıflandırmaya uygulamakta çekinmez. Hatırlanacağı üzere, klasik kelâm düşüncesi, Aristoteles külliyatından alınan ilhamla, aklın en genel anlamda şeyler hakkında verdiği hükümleri zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde üçe ayırmaktaydı. Gazâlî bu klasik anlayışı takip ederek, genel anlamda "bilgi" (*'ilm*) sıfatının zorunlu (*vâcib*), mümkün (*câ'iz*) ve imkânsız (*müstahîl*) şeklinde üç ilgisinin olduğunu, zorunlunun *Allah'ın zât ve sıfatlarına* karşılık gelirken, caizin diğer tüm mümkün varlıkları kapsadığını vurgular.[26]

Ehl-i Sünnet kelâmcıları açısından, Gazâlî'den önce Allah'ın sıfatlarının zorunluluğu problemi Mu'tezile ile olan bir tartışma mahiyetinde iken, Gazâlî ve sonrası kelâmında bu tartışmalar, İbn Sînâ'nın görüşleri doğrultusunda İslâm felsefesi gelene-

Zât sıfatı mümkün olduğu takdirde (*metâ sahhat*), vacip de olmuş olur. Çünkü vacip olmasaydı, zâta ait olmaktan çıkıp diğer *ma'ânî* sıfatlarına katılırdı.

23 Buthânî, *Ziyâdât*, s. 73; Rassâs, *Müessirât*, s. 29.

24 Cüveynî, *Şâmil*, s. 522: "... fe-stebâne bi-mâ zekernâ vücûbü'l-kat' bi-vücûbi's-sıfât"

25 Gazâlî, *İktisâd*, s. 80; krş. Wisnovksy, "The Avicennian Turn", s. 95.

26 Gazâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn, Mecmû'atü Resâ'ili'l-İmâm el-Gazâlî* içinde (nşr. İbrahim Emîn Muhammed), Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye ts., s. 141.

ğini de muhatap almıştır. Zorunluluk ve imkân kavramlarının hem kelâmcılar hem de *felâsife* için anahtar kavramlar olması, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te bu kavramları netleştirme gayretinin temel saikidir. Bu kavram çifti hakkında filozofların kafalarının karışık olduğunu ifade eden Gazâlî'ye nazaran zorunluluğun, "bir sebebi bulunmama" ve "aklî bir hüküm ve *selbî* bir sıfat olma" gibi basit bir anlamlardan öte bir içeriği olamaz. İlgili bölümde ifade ettiğimiz gibi, Gazâlî'nin bu tavrı tümüyle kelâm geleneğine mutabıktır. *Tehâfüt*'ünde Allah'ın bir olduğuna ilişkin felsefecilerin değerlendirmelerini yanıtlayan Gazâlî, zorunluluk hakkındaki yargısını burada da teyid ederek, onun illeti olmamaktan başka bir anlama gelmediğini ve bunun da mutlak olumsuzlama (*selb*) olduğunu vurgular.[27] Sıfatların da zorunlu olduğunu söylemenin, Allah'ın zâtında çokluğa yol açacağı ve yegane olması gereken *vâcibü'l-vücûd*'u çoğaltacağı[28] şeklinde İbn Sînâ'nın çekincesini Gazâlî şöyle cevaplamaya çalışır: Eğer "zorunlu varlık" demekle, *fail illeti* olmayan varlık kastediliyorsa, "nasıl ki zorunlu olan Allah kadîm ise ve faili yoksa, sıfatı da onunla beraber kadîmdir ve illeti yoktur" demenin sakıncası olmamalıdır. Eğer *kâbil illeti* olmayan kastediliyorsa, bu takdirde sıfat, zorunlu varlık tanımına girmez; ancak yine kadîm olur ve bunda yine hiçbir sakınca yoktur.[29] Allah'ın hem zâtının hem de sıfatlarının kadîm ve vacip olması gerektiği yönünde başta hocası Cüveynî olmak üzere Eş'arî geleneği takip eden Gazâlî'nin tavrı, "şayet insan aklı, illeti olmayan bir kadîm varlığa onay verebiliyorsa, zât ve sıfatlarının varlığında da illeti olmayan bir kadîmin varlığına niye onay vermesin?" sorusunu soracak kadar nettir.[30]

Her ne kadar Cüveynî ve Gazâlî gibi Eş'arî kelâmcıları sıfatları vacip kategorisine sokmak konusunda kendilerinden emin gözükseler de, klasik kelâmın yaptığı vacip-mümkün ve kadîm-

[27] Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 160.
[28] Gazâlî, *a.g.e.*, s. 163.
[29] Gazâlî, *a.g.e.*, ss. 173-174. Diğer bir *Tehâfüt* yazarı Hocazâde, Gazâlî'nin bu anlayışına katılırak, Gazâlî'nin bahsettiği ikinci ihtimalde (sıfatların vacip olmaması şıkkı), zâtın sıfatların faili olmayacağını, ancak zâtın bir mahal, sıfatın da onda bulunan şeyler olarak anlaşılabileceğini söyler. Bk. Hocazâde, Muslihuddîn Mustafa, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Kahire: el-Matba'atü'l-İ'lâmiyye 1302, s. 60.
[30] Gazâlî, *a.g.e.*, s. 175. Gazâlî'nin bu değerlendirmelerinin İbn Sînâ'nın *'Arşiyye*'de söyledikleriyle ilişki içerisinde olduğu dikkat çekmektedir. Gazâlî'nin *'Arşiyye*'yi bilip alıntıladığına dair bir başka kanıt için bk. Frank, "al-Ghazali's Use", ss. 277; 283.

hâdis ayrımlarınının hangisinin Allah'ın sıfatlarına tatbik edileceği problemi, müteahhirîn kelâm literatürü içerisinde hala kafaları meşgul eden ve bir çözüme bağlanamayan bir sorundur. Problemin aslında oldukça güç olduğunu itiraf eden Sa'düddin Teftâzânî (v. 792), Eş'arî kelâmı açısından nasıl bir çıkmazla karşı karşıya kalındığını güzel bir şekilde izah eder: Sıfatlara eğer "vacip" denilse, vacip varlığın birden fazla olduğunu söylemek tevhide aykırı olacaktır; "mümkün" denilse, "her mümkün hâdistir" şeklindeki klasik kelâmî ilke ile çelişki ortaya çıkacaktır. Teftâzânî'nin değindiği bir diğer çözüm de sıfatları "zâtî hudûs" kategorisi altına sokmaktır ki, felsefî bir nosyon olan "zâtî hudûs" anlayışı kabul edilecek ve âlemin ezelîliği probleminde filozoflara "zâtî hudûs" konusunda getirilen onca eleştiri boşa çıkacaktır.[31] Teftâzânî'nin bu değerlendirmeleri, klasik kelâm düşüncesinin varlıklar ve hükümler hakkında yaptığı (vacip-mümkün/kadîm-hâdis gibi) genel birtakım tasniflerin, bazı "ince/hassas" meselelerinde ne tür problemler doğurabileceğinin göstermesi açısından manidardır. Örneğin bu problem özelinde, kadîm olan Allah'ın yokluğa uğramayacağı ve bir sebepten azade olduğunu ispatta oldukça elverişli olan zorunluluk ilkesi, Allah'ın zâtından ayrı sıfatları ol-

[31] Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (*Şerhu'l-'Akâ'id* tercümesi) (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları 1999, ss. 144-145. Tartışmanın *Şerhü'l-'Akâ'id*'de geçtiği yerler: Teftâzânî, *Şerhü'l-'Akâid*, s. 65; 77. Ehl-i Sünnette zât-sıfat ilişkisi hakkında bu konuya değinen bir yer için bk. Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 199.
Teftâzânî'nin *Şerhü'l-'Akâ'id*'indeki bu yerler, Wisnovsky'nin yukarıda bahsedilen makalesinin çıkış noktası olan metinlerden biridir. Wisnovsky, Teftâzânî'nin sıfatları, zâtı gereği değil, başkası gereği zorunlu (*vâcib bi-gayrihî*) başlığı altına sokmakla İbn Sînâ'nın vacip-mümkün ayrımını uyguladığını söyler (Wisnovsky, "The Avicennian Turn", ss. 97-99) ve bu davranışı, A.I. Sabra'dan aldığı ödünç tabirle, kelâmın felsefî kavramları kendisine mâl etmesi (*the process of appropriation*) şeklinde yaftalar. Ancak yazar bu kanaatini, vacip-mümkün ayrımını İbn Sîna kaynaklı olarak görmesine dayandırmaktadır ki, bu –tüm bu kitapta açıklamaya çalıştığımız üzere– doğru değildir. Ayrıca, İbn Sîna'nın sıfatları zâtın gerekleri ve malûlü olarak gördüğü ve vacip olarak değerlendirmediği, yazarın gözünden kaçmıştır. Hususî olarak, Wisnovsky'nin "zâtından ötürü zorunlu" (*vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî*) kavramının İbn Sînâ menşeli olduğundan emin olması da ciddî biçimde sorgulanabilir (Yukarıdaki makale ve ayrıca şimdi bk. a.mlf., "Essence and Existence in the Eleventh and Twelfth Century Islamic East (*Mashriq*): A Sketch", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* (eds. D.N. Hasse, A. Bertolacci), New York: De Gruyter, 2012, s. 30). Zorunluluğu çeşitli bağlamlarda ele alan klasik kelâmcıların metinlerinde, bu kavrama yakın ibarelere rastlamak mümkündür: Schmidtke, "Early Asharite Theology" (Bâkıllânî, *Hidâye*'den naklen), s. 51: "... iz kâne'l-*vücûd vâciben lehû...*"; Nîsâbûrî, *Fi't-Tevhîd*, s. 148: "Hâzâ lâ yesıhhu fi'l-kadîmeyn, li-ennehümâ izâ kânâ kadîmeyn lâ yemteni'u en yukâl innehû *yecibu vücudu ehadihimâ lizâtihî...*"; Tûsî, Ebû Ca'fer, *Mesâ'il Kelâmiyye*, s. 93: "Allâhü Te'âlâ *vâcibü'l-vücûd li-zâtihî...*". Öyleyse kelâmcıların vacip kavramı hakkında "li-zâtihî/li-gayrihî–bi-zâtihî/bi-gayrihî" ayrımını dışarıdan edindiklerini iddia etmek, yanıltıcı olacaktır.

duğunu ispat etmek zorunda olan Ehl-i Sünnet kelamcılarını bu sefer zora zokmuştur.[32]

Ortaya çıkardığı bu sorunlara rağmen, gerek Mu'tezile, gerekse felsefecilere karşı Allah'ın zât ve sıfatlarıyla vacip olduğu noktasında ödün veremeyen Ehl-i Sünnet (Eş'ariyye) kelâmında, özellikle Fahruddin Râzî ve sonrasında Allah hakkında vacipliğin temel bir *nitelik* olması gerektiği anlayışı devam ettirilmektedir. Varlığı ve yokluğu birbirine denk olan şeylerin bir tahsis ediciye muhtaç olduğuna dayanan imkân düşüncesini aklî prensiplerin zirvesine yerleştiren Râzî'nin, zorunluluk (*vücüb*) anlayışını da Allah'ın yetkinliğini pekiştirmek için temel bir kavram haline getirmesi garip karşılanmamalıdır: Mümkün olan her şey, aslında kendi zâtı göz önüne alındığında "yok" hükmündedir ve yokluk, eksikliğin kaynağıdır. *Vâcibü'l-vücûd* olan Allah ise, mümkünlerin aksine, zâtından ötürü yetkindir (*kâmil*).[33] Yani bir başka ifadeyle, zorunluluk, Allah'ın yetkinliğinin en belirgin kanıtıdır.

Öyleyse, eğer gerçekten de İbn Sînâ'nın sıfat anlayışının, kendinden sonraki kelâmcılar üzerindeki etkileri söz konusu edilecekse, bu etki hangi bağlamda aranmalıdır? Kanaatimizce İbn Sînâ'nın etkisi, sıfatların vacip olup olmamaları noktasında değil (çünkü bu, açıklandığı gibi İbn Sînâ'dan önce de mevcut olan bir tartışmadır), Allah'ın sıfatlarının selb ve izafet anlayışı çerçevesinde yeniden tasnif edilip yorumlanmasıdır. Müteahhirîn kelâmcıları, İbn Sînâ'nın böyle bir sıfat anlayışına sahip olmakla Yeniplatoncu İslâm felsefesi geleneğini, kelâmî düşünceyle uzlaştırma gayreti içinde olduğunu farketmişlerdir. Bu farkındalığı tespit eden bir pasajda Fahruddin Râzî, şunları ifade etmektedir:

> Felsefecilerin insanlar arasında yayılan görüşlerine göre, Allah'ın sıfatları yoktur; ancak izafetlerden ve selblerden bahs edilebilir. Oysa İbn Sînâ Allah'ın, izafî olan ve olmayan birçok gerekleri (*levâzım*) ve birçok selbleri bulunduğunu itiraf etmiştir. Dolayı-

[32] Müteahhirîn kelâmında sıfatların vacip olup olmaması tartışmasına ait örnek yerler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, s. 71: Mu'tezile ve felsefecilerin Allah'ın sıfatlarını inkar etmeleri, onlara göre sıfatların ne vacip ne de mümkün kategorisinde olmalarıyla alakalıdır; Teftâzânî, *Şerhü'l-'Akâ'id*, s. 77: "... Mütekaddimîn kelâmında işaret edildiği ve müteahhirîn kelâmında açıklandığı üzre, zâtından dolayı zorunlu varlık olan hem Allah, hem de O'nun sıfatlarıdır...".

[33] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, ss. 86-87.

sıyla da [aslında kelâmcılar gibi], Allah'a izafî olmayan, sübûtî sıfatlar izafe etmiştir. Bunu itiraf etmemesi nasıl mümkün olabilirdi ki? Çünkü ona göre Allah, mahiyetleri bilendir. Ona göre bir şeyi bilmek, şeylerin suretlerinin bilende hâsıl olmasıdır. Bu suretler ise, "sırf izafetler" değildirler. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, akılda hâsıl olan suretler, akılların mahiyetine eşittir. Cevherlere, niteliklere, niceliklere mahiyetlerinin tamamıyla eşit olanlar, nasıl sırf izafetler olabilirler? Bundan ortaya çıkmaktadır ki, felsefecilerin Allah'ı hakikî sıfatlardan tenzih ettiklerini iddia etmeleri mümkün değildir.[34]

Klasik kelâmın sıfat tasniflerinin yanında, "selbî sıfatlar" ve "izâfî sıfatlar" ayrımını ortaya koyan bu anlayışa, özellikle Râzî sonrası bazı kelâmcıların destek çıkmış olduğu veya en azından onun izlerini taşıdığı görülebilecektir.[35]

Sonuç

Allah'ın sıfatlarının zorunluluk ve imkân açısından hangi kategoriye sokulması gerektiği, bu tabirleri oldukça erken dönemde bünyesine katmış olan kelâm düşüncesinin, bu kavramların itikâdî meselelere tatbikinden doğan "aksaklıklara" tarihî süreç içerisinde nasıl çözüm bulmaya çalıştığını göstermesi açısından ilgi çekici bir problemdir. Kitabımızın konusunu oluşturan, İbn Sînâ ve kelâm ilişkisi açısından bakıldığında ise şu iki nokta dikkatleri çekmektedir: İbn Sînâ öyle ya da böyle, bir "sıfat anlayışına" sahiptir ve bu anlayış, kendinden önceki kelâmî geleneği itibara almış olmak gibi bir duyarlılıktan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, söz gelimi, İslam düşüncesinde sıfat anlayışının nasıl geliştiğine dair yapılacak bir kelâmî çalışmada İbn Sînâ'nın fikirlerine yer vermek, İbn Sînâ öncesi kelâm açısından bir katkı, İbn Sînâ sonrası kelâm açısından da –İbn Sînâ'nın sıfat anlayışı-

[34] Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, II, s. 71. Râzî bu tespiti, İbn Sînâ'nın iki ana konuda felsefecilerden ayrı düştüğünü belirtme sadedinde yapar ki, bunlardan birincisi, İbn Sînâ'nın felsefî bir ilke olan "basit, hem fail hem de kâbil olamaz" ilkesine aykırı davranmasıdır.

[35] Allah'ın sıfatlarında İbn Sînâ'nın bu etkisi bağlamında değerlendirilebilecek düşünürler arasından şunlar sayılabilir: Nasîruddîn Tûsî (Şirinov, Agil, *Nasîruddin Tûsî'ye Göre Varlık ve Ulûhiyyet*, İstanbul: İSAM 2011, s. 151), Şemsüddin Semerkandî (Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, s. 158); Molla Sadrâ (Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany: State University of New York Press 1975, ss. 141-146). Sıfat tasnifleri hakkında genel çalışmalar için bk. Tunçbilek, H. Hüseyin, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15 (2006/Ocak-Haziran), ss. 5-28.

nı takip edenler olduğu için– bir gereklilik olacaktır. Bu da bizi, İbn Sînâ ve kelâm ilişkisinin sıfatlar boyutuna ait ikinci önemli noktaya getirmektedir: İbn Sînâ'nın etkisi, bazı araştırmacıların işaret ettiği gibi, sıfatlann zorunlu olup olmamaları bağlamında aranmamalıdır. Aksine onun, olumsuzlama ve yakıştırma gibi iki temel kavrama dayanarak bir alternatif sıfat anlayışı geliştirmesi ve tüm sıfatları buna göre açıklamasında aranmalıdır.

GENEL DEĞERLENDİRME

İbn Sînâ'nın İslâm düşüncesinin genel tarihi göz önüne alındığında dönüm noktalarından birinde olan bir düşünür olduğu muhakkaktır. Onun ortaya koyduğu eserler yalnızca tasavvuf ve felsefe gibi "İslâm düşüncesi/felsefesi" başlığı altına sokulabilecek disiplinlerde belirleyici mahiyette olmamış, kelâm ve fıkıh usûlü gibi dinin savunusu mahiyetinde olan alanlarda bile bir referans kaynağı olarak kullanılabilmiştir. Bu çalışma, bu son iki disiplinden biri olan kelâm üzerine odaklanmaktadır.

"İbn Sînâ'nın kelâma etkisi" başlığı çerçevesinde ele alınabilecek ilk kelâmcı Gazâlî olmalıdır; çünkü İbn Sînâ'nın eserlerinin İslam kelâmı açısından ilk kez değerlendiren Gazâlî olmuştur. Bu noktada asıl soru, İbn Sînâ'nın Gazâlî'den sonraki kelâmî eserleri ne derecede etkilediğidir. İbn Sînâ'nın düşüncesinin kelâmın ana ilahiyat bahislerinde nasıl akis bulduğunun ortaya konması için, filozofun varlık felsefesinin temelinde bulunan zorunluluk (*vücûb*) ve imkân kavramlan göz önüne alınarak çalışmanın içeriğini oluşturan başlıklar oluşturulmuştur. Bu başlıklar altında ulaşılan sonuçlar şu değerlendirmeler doğrultusunda şekillenmektedir:

1. İbn Sînâ felsefesinin kendi dönemindeki kelâmî literatürden bağımsız olarak ele alınması mümkün değildir. Bu bağlamda, "bir kelâm risalesi" olarak değerlendirilebilecek *'Arşiyye*'de İbn Sînâ'nın "kelâmî duyarlılıklara" ne kadar yaklaştığı fark edilebilecektir. Öte yandan İbn Sînâ'nın, eserlerinin bazı yerlerinde görüldüğü üzere dönemindeki kelâmcıları sert bir şekilde eleştirmesinin altında, Fârâbî gibi kendinden önceki filozoflarda bulunan

ve kelâmî metodu cedele indirgeyen anlayışın izleri görülebilir. Ancak, her ne kadar İbn Sînâ yöntem açısından kelâma karşı çıksa bile, konu olarak değerlendirildiğinde kelâmın incelediği konularla metafiziğin konularını açık bir şekilde aynîleştirmektedir. Bu anlayışın bir yansıması olarak, İbn Sînâ'nın bazı temel metinlerinde, Allah'ın varlığının ispatı, varlık-mahiyet ayrımı, atomculuk, kader ve insan fiilleri gibi problemlerde kelâmî arka planın ne derece olduğunu görmek önemlidir. Tüm bu konular göz önüne alındığında İbn Sînâ'nın muhatap olduğu kelâmî çevrenin öncelikle Mu'tezile kelâmı olduğu tespit edilebilecektir.

2. İbn Sînâ'nın kelâmcıların âlem anlayışına etkisinin tespiti açısından, İbn Sînâ felsefesinin temel kavramları olan vacip-mümkün ikilisinin bir varlık anlayışı olarak ortaya çıkmasının kökenlerini araştırmak gerekir. Böyle bir araştırma, bir varlık kategorisi olarak zorunluluk ve imkân anlayışının arapça Aristoteles külliyatından kaynaklanmış olmasının oldukça yüksek bir ihtimal olduğunu ortaya koyacaktır. Tanrı'nın zorunlu varlık olarak nitelendirilmesi hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren hem mütekellimîn hem de *felâsife* nezdinde ortak bir tavır olmuştur. İbn Sînâ sonrası kelâmı dikkate alındığında ise, İbn Sînâ'nın "zâtî hudûs" kavramıyla kelamcılara doğru attığı adım, Gazâlî'den itibaren makes bulmaya başlamış, özellikle Fahruddîn Râzî ve sonrasında ise âlemin imkânı nosyonu, hudûs düşüncesine alternatif bir kelâmî anlayış olarak yerleşmiştir.

3. Zorunlu varlık anlayışı, kelâm ilmi içerisinde Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasını karşılamak için kullanılan "isbât-ı vâcîb" teriminde yer etmiştir. İlk planda kelâmın klasik delilinin hudûs delili olduğu düşünülerek İbn Sînâ öncesi kelâmda "imkân delili"nin kullanımının söz konusu olmadığı akla gelebilir. Ancak "vacip olanın ispatı" demek olan bu terimde, vacip lafzının klasik dönemde "kadim" anlamına gelmesi, zorunlu bir varlık olarak Tanrı'nın ispatının İbn Sînâ öncesi dönemde de mevcut olabileceğinin ilk önemli ipucunu verir. Nitekim çalışmanın bu bölümünde, "varlığı ile yokluğu bir olan âlemin (ki Tanrı dışındaki her şey demektir) karşısında her an var olması gereken bir varlık olmalıdır" şeklide özetlenebilecek imkân delili anlayışının klâsik dönemde de mevcut olduğu tespit edilmektedir. Öte yandan İbn Sînâ'nın sunduğu şekliyle imkân delilinin, özellikle

Gazâlî'den itibaren kelâm kitaplarında yerleşiklik kazandığı görülmektedir.

4. İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet arasında yaptığı ayrım klasik dönem kelâmında –farklı kavramlarla olsa bile– mevcuttur. Bu ise temelde iki bağlamda ortaya çıkmaktadır: Failin etkisi ve Allah'ın mahiyetinin bilinemezliği. İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ilişkisi konusundaki çelişkili tavrı (hem Allah'ın mahiyeti olamayacağını söylemesi hem de Tanrı'nın varlık ve mahiyetinden bahsetmesi) Gazâlî'den itibaren kelâmcıların farkettikleri bir husus olmuştur. Yoktan yaratma düşüncesiyle zaten bir varlık-mahiyet ayrımına sahip olan kelamcıların İbn Sînâ'nın değerlendirmelerinin mutlak etkisi altında olduğunu farzetmek, doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

5. İbn Sînâ'yı İslâm felsefesi geleneğinde önemli kılan bir yön de kelâmın ortaya koyduğu sıfat anlayışına yönelik özel ilgisidir. Bu ilgi belki de en somut şekliyle onun, sıfatların zâtullâhın aynı olup olmadığı yönünde kanaatini belirtecek kadar meseleye dahil olmasında görülmektedir. İbn Sînâ öncesi dönemde de kelâmcılar, Allah'ın vacipliğinden bahsetmelerinin yanında, sıfatların da vacip olup olmaması yönünde tartışmalara girmişlerdir. Bu yönüyle, özellikle Teftâzânî ve sonrası kelâmcılarında görülen sıfatların vacip ya da mümkün kategorisinde olduğuna yönelik tartışmayı –modern bazı araştırmaların iddia ettiği şekliyle– İbn Sînâ etkisine bağlanmak yanlıştır. Eğer bir İbn Sînâ etkisinden bahsedilecekse bu, sıfatların *izâfî* ve *selbî* şeklinde sınıflandırılmasında araştırılmalıdır.

EK
METİNLER

I.

(٢٧-ب)... اعلم أن الحق هو الحكم المطابق للواقع و الحكم على ثلاثة أقسام عقلي و شرعي و عادي. فالعقلي على ثلاثة أقسام واجب و مستحيل و جائز. فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه و المستحيل ما لا يتصور وجوده و الجائز ما صح في العقل وجوده و عدمه. فالواجب في حق مولانا الوجود و القدم و البقاء و الشرف و الكمال و ذاته بنفسه و مخالفته للحوادث و الوحدانية على أن لا ثاني له في ذاته و لا في صفاته و لا في أسمائه و لا في أفعاله. آمنا بالله و بذاته الله و بأسماء الله و بأفعال الله و نعتقد أن ذاته و صفاته صفات الذات و الأفعال طرا مصونات الزوال[٣٦]، و صفاته و أسمائه قديمة و ما سواه حادث. و أما المستحيل في حق الله تعالى العدم و طروء العدم و الفناء و الزوجة و الولد و العجز و الإفتقار و المسكنة و الحلول و الشريك و المُعين و الشبيه و النظير و الجرم و الجوهر و العرض و كل ما أشبه ذلك و يؤدي إلى عجز و فناء و نقصان، هذا مستحيل في حق الديان. و أما الجائز في حق الله تعالى إيجاد الخلق من العدم و عدمهم بعد وجودهم (٢٨-ا) و وجودهم بعد عدمهم و ظهور المعجزات و نصب الموازين و وزن الأعمال و إنصاف المظلوم و بعث الرسل و إظهار الأعمال و ضمان الرزق و أن يعذب الطائع بعدله و يرحم العاصي بفضله، و لا ينسب إلى جور و ظلم و لا عدوان. و أما الواجب في حق الرسل الصدق و العصمة و تبليغ الرسالة و أداء الأمانة و الوحي و الإيجاز بالمعجزات. و أما المستحيل في حقهم الكذب و الجناية و الجهل و المعاصي و الإزدراء و منع الوحي و الأسماء و المعجزات و كتمان شيء مما أمروا بتبليغه. و أما الجائز في حق الرسل عليهم الصلاة و السلام من جاز في حق البشر من الأوصاف البشرية التي لا تقدح في مراتبهم العلية من مأكول و مشروب و ملبس و منكح و نوم و مرض و صحة و بعث و موت و حياة و نشور.[٣٧]

II.

"... FASL: HAKİKAT VE MAHİYET. Malum olsun ki hakikat ve mahiyet üç kısımdır. Biri vâcibü'l-vücûd bi'z-zâttır. Yani varlı-

[36] Krş. Ûşî, Siracüddin (v. 575), *Bed'ü'l-Emâlî, Nuhbetü'l-Le'âlî* içinde, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1996, s. 15: "sıfâtü'z-zât ve'l-ef'âl turran*kadîmât masûnâtü'z-zevâl".

[37] Ebu'l-Me'âlî (?), *el-'Akîde fi't-Tevhîd*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Genel, 2456.

ğı zâtının muktezası olup infikakı muhaldir. Varlığının evveli ve âhiri yoktur. Bu ancak Allah Teâlâdır. Ondan gayrı zât, vâcibü'l-vücûd bi'z-zât yoktur. Biri dahi mümteni'u'l-vücüd bi'z-zâttır. Yani varlığı muhaldir. Daima yoktur. Ve Allah Teala'nın kudreti ona taalluk eylemek muhaldir. Hak Teala'nın şeriki gibi. Ve iki zıddın bir anda bir mahalde cem olması gibi ve sair mahaller gibi. Ve biri dahi mümkinü'l-vücüddur. Varlığı ve yok olması kabildir. Allah Teala bu mümkinâttan dilediğini var eder ve dilediğini yok eder.

Ve cemi mümkinât sonradan halkolunmuştur. Onun için bir halden bir hale mütebeddil ve mütegayyir olurlar. Bu mümkinât dahi üç kısımdır: Biri mahluk ve mevcud olmuştur. Gökler ve yerler ve sair mahluklar gibi. Ve biri dahi şimdiden geri vücuda gelse gerektir. Sonra halk olacaklar gibi. Ve bir nevi dahi Allah Teala murad ve halk etmediği için hiç vücuda gelmemiştir ve şimdiden geri yine gelmez. Allah Teala'nın kudreti ona taalluk etmek mümkündür, muhal değildir. Ve lakin murad etmez. Mesela bir derya ki suyu misk ü anber ola ve içinde la'l ve cevahir ve zebercet ve yakut ve inciden balıklar ola.Ve üzerinde altından ve gümüşten sefineler ola. Mesela nice bin bu gökler gibi gökler, ve nice bu yerler gibi yerler ve nice cennetler gibi cennetler ve nice cehennemler gibi cehennemler vücuda gelmek ve halk olunmak mümkündür. Ve ona Allah Teala'nın kudreti talluk etmek mümkündür. Lakin murat etmez ve icat eylemez. Ve bu mümkinât-ı ma'dumât için nefsülemirde asla sübut yoktur. Mu'tezile'nin "nefs-i emirde ma'dümât-ı mümkinât sabittir" dedikleri batıldır.[38]

III.

(١٢٨)...المسألة الثانية في أن حقيقة الله تعالى غير معلومة. اعلم أن مذهب الفلاسفة و اختيار امام الحرمين و الغزالي و الإمام فخر الدين أن حقيقة الله تعالى غير معلومة و المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة: و هي الوجود و كيفيات الوجود و السلوب و الإضافات. أما بيان الأول و هو العلم بوجوده تعالى فلأنا إذا استدللنا بإمكان الممكنات أو بحدوثها على وجوده علمنا أنه موجود. و أما بيان الثاني و هو العلم بكيفيات (٢٨ب) وجوده و نعني بها نحو الأزلية و الأبدية و الوجوب فلأنا لما

[38] Kādızâde, Ahmed b. Muhammed (v. 988), *Amentü Şerhi Ferâ'idü'l-Fevâ'id fi Beyâni'l-'Akâ'id (Halebî Tercemesi Babadağı* kenarında), İstanbul: Şirket-i Sahafiyye Matbaası 1314, ss. 16-17.

عرفنا أن ذلك المؤثر لا يجوز أن يكون ممكنا لامتناع التسلسل عرفنا كيفيات وجوده مثل وجوب وجوده و قدمه و بقائه و أزليته و أبديته. و أما بيان الثالث و هو العلم بصفاته السلبية مثل نفي الحيز و الجسمية و الحلول و نحوها فلأنا لما عرفنا وجوب وجوده بذاته عرفنا صفاته السلبية إذ ثبوت الحيز و شبهه مما ينافي الوجوب الذاتي جزما على ما تقدم في المسائل. و أما بيان الرابع و هو العلم بصفاته الإضافية كالعلم و القدرة و نحوها فلأنا لما رأينا أفعاله محكمة متقنة علمنا أنه عالم ثم لما شاهدنا حدوث الحوادث علمنا أنها لا بد أن يكون مسبوقة بالقصد و الإختيار و ذلك يوجب كون فاعلها قادرا ثم لما علمنا اختصاص الحوادث بأوقات معينة علمنا أنه مريد و كل ذلك صفات إضافية لكن دل الاستقراء على أن المعلوم لنا من الله تعالى ليس إلا هذه الأمور الأربعة و هي مغايرة لذاته لا محالة. لأن كل ما علمناه من صفاته تعالى فإن مفهومه غير مانع من وقوع الشركة و معرفة حقيقته مانعة من وقوع الشركة فالمعلوم لنا منه غير حقيقته.[39]

.IV

(٣-ا)... فإن قلت أسماء الله تعالى توقيفية فكيف يجوز إطلاق الواجب عليه تعالى مع عدم ورود الشرع له. أجيب أن التوفيقي إنما هو إطلاق أسماء الصفات عليه تعالى بطريق التسمية دون التوصيف و إطلاق واجب الوجود عليه تعالى إنما هو بطريق التوصيف لا التسمية كما لا يخفى.[40]

.V

(٥٦-ا)... و قد اقتصر قوم في إثبات الصانع تعالى اسمه على تعرف الحكم الواحد و هو البحث عن العالم الحسي، و أنه محدث و له محدث هو الله تعالى و قالوا: إن العالم المحسوس من السماوات و الأفلاك و الكواكب يتعلق حصولها بخاصية الصنعة، قد علم يقينيا أن وجودها و قوام أنياتها و بقاء ذواتها متعلق بخاصية التأليف الذى هو صنعة للمولف و خاصية التركيب الذى هو صنعة للمركب و خاصية التشكيل الذى هو صنعة للمشكل، ثم علم أن كل واحد منها ذو أجزاء متصورة و ذو أبعاض متناسقة و ذو شكل مصور، و كل ما تعلق وجوده بشيء من هذه الأفعال فمن الممتنع أن يكون أزليا واجب الذات، فهي إذًا (٥٦-ب) محدثة مصنوعة. فالموجود المحض إذًا هو الذات المتعالي عن انطلاق اللاوجود عليه. و هو جل جلاله القادر على الإيجاد لكل ما لم يكن حصوله ممتنعا. لأن قدرة الله لا ينقض حكمته. فهو تعالى الموجد لكل ما سواه على الترتيب الذاتي و النظام الحكمي ولكن ليس يكفي هذا العذر من المعرفة بالأنية و إن يحصل الإقرار بأن للعالم صانع و يقع الاقتصار عليه فقط. بل ينبغي لطالب هذه الرتبة السنية أن يعلم أن لكل واحد من أجناس الموجودات و أنواعها أنية تخص به على حدة، و ليست الأشياء كلها ذوات أنية واحدة، بل كانت في أنفسها ذوات أنيات مختلفة، و أن يعلم أيضا أن أنية الباري تعالى متعالية على أنيات سائر الموجودات. إذ هو بأسرها صارت موجودة بأمره جل جلاله و حاصلة تأخرا عنه. فإذن لا يتم المعرفة بأنيته جل اسمه إلا بالإحاطة بأنية الأشياء كلها و اليقين بأن أنية الباري تعالى مباينة للأنيات كلها. لأن أنيته أزلية الثبات بنفسها واجبة الديمومة بذاتها. و قد صدرت الأنيات كلها عنه جل جلاله اختراعا لها على مراتب منتظمة متتالية. فالوجود إذًا ذاتي للمبدع الاول تعالى، لأنه لم يقبله من غيره، و منه فاض الوجود

[39] Anonim (v. 730'dan sonra), *Kitâbû Muhtasari Usûli 'Ulûmid-Dîn*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin, No: 2147

[40] Antâkî, Yusuf b. Cemalüddin (Arap Sinan), *Şerhû'l-Hâlhâlî*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Hasan Çelebi, 640.

على جميع الأشياء التى دونه جودا منه تعالى به عليها و به قوام صور (٥٧-ا) الموجودات كلها، فهو تعالى إذًا واجب الوجود و ما كان واجب الوجود فهو دائم الوجود و ما كان دائم الوجود فهو أزلي، فهو جل و عز من الوجود في أعلى رتبة و وجود سائر الأشياء ناقص عنه مستفاد منه جل اسمه، و لا يجوز أن يكون لموجود سواه وجود مثل وجوده و لا في رتبة وجوده. لأنه المبدع لكل موجود سواه و هو تعالى التام الكامل الأزلي القديم.

(...)

(٧٤-ب)... و الدليل على أن الجوهر يقبل الزيادة و النقصان الاعتبار بالمشاهدات مثل الحيوان و النبات. و الدليل على أن الجواهر متماثلة أنها قد اشتركت في جميع الأوصاف الذاتية و الأحكام النفسية مثل الوجود و الشيئية و الشغل و المنع و الحجم و التحيز. و الدليل أيضا على حدوثها أنها يجوز عليها التغير، و ما جاز عليه التغير و التبدل وجب أن يكون حادثا. لأنه لو كان قديما لما جاز أن يتغير و جواز التغير يختص بالحدث و استحالة التغير يختص بالقدم و القديم ما وجب وجوده لذاته من غير نسبة إلى شرط، و ما وجب وجوده لذاته استحال عدمه. و بهذه الحقيقة يمتاز القديم عن غيره من المحدثات.[41]

[41] Sa'îd b. Dâdhürmüz, *Risâle fi't-Tevhîd*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Ulucami 1543. İstinsah tarihi: 471 h.

KAYNAKLAR

Klasikler

Âmirî, Ebu'l-Hasen, *el-Emed 'alâ'l-Ebed* (nşr. E.K. Rowson), Beyrut: Dârü'l-Kindî 1979

____, *Kitâbü't-Takrîr li Evcûhi't-Takdîr, Resâilü Ebi'l-Hasen el-'Âmirî ve Şezerâtûhû el-Felsefiyye* içinde (nşr. Sabhân Halîfât), Ammân: Menşûrâü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye 1988

Anonim (730'dan sonra), *Kitâbü Muhtasari Usûli 'Ulûmid-Dîn*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin, No: 2147

Aristoteles, *Fasl fî Harfi'l-Lâm Min Kitâbi Mâ Ba'de't-Tabî'a, Aristû 'inde'l-'Arab* içinde (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1947

_____, *et-Tabî'a* (İshak b. Huneyn tercümesi ve İbnü's-Semh, Yahyâ b. 'Adî, Mettâ b. Yûnus ve Ebu'l-Ferec b. et-Tayyib şerhleri ile beraber) (nşr. Abdurrahmân Bedevî), Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye 1984

_____, *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınlar 1996

Bâkıllânî, Ebû Bekr, *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1987

Beşîr b. Muhammed b. Mahbûb (v. 290/908?), *Kitâbü'r-Rasf, Selâs Resâ'il 'İbâdiyye* içinde (nşr. Abdulrahman al-Salimi, Wilferd Madelung), Wiesbaden: Harrasowitz Verlag 2011

Beyhakî, Zahîrüddin Ali b. Zeyd, *Târîhu Hukemâi'l-İslâm=Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme* (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye 1996

Buthânî, Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyn (v. 424), *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl* (*Basran Mutazilite Theology: Abu Ali Muhammad b. Khallad's Kitab al-Usul and Its Reception* başlığıyla) (ed. C. Adang vd.), Leiden: Brill 2011

Büstî, Ebu'l-Kâsım (v. 420), *el-Bahs 'an Edilleti't-Tekfîr ve't-Tefsîk* (nşr. İmam Hanefi Seyyid Abdullah), Kahire: Dârü'l-Âfâk el-Arabiyye 2006

Cessâs, Ebû Bekr, *el-Fûsûl fi'l-Usûl* (nşr. 'Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf 1994

Cürcânî, Seyyîd Şerîf, *Şerhü'l-Mevâkıf* (I-VIII), Kahire: Matbaatü'-Se'âde 1907

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *el-İrşâd* (nşr. Esad Temim), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1996

_____, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ), Kahire: Mektebetü'l-Külliyyât el-Ezheriyye 1987
_____, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Faysal Bedir 'Ûn, Sühey Muhammed Muhtâr), İskenderiye: Münşeâtü'l-Meârif 1969
Ebû Hanîfe (?), *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde (nşr. Mustafa Öz), İstanbul: İFAV 1992
Ebu'l-Me'âlî (?), *el-'Akîde fi't-Tevhîd*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Genel, 2456
Ensârî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Nâsır, *el-Gunye fi'l-Kelâm* (nşr. Mustafa Haseneyn Abdülhâdî), Kahire: Dârü's-Selâm 2010
Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1963
Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Mantıkiyyât* (nşr. M. T. Dânişpejûh), Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Mar'aşî 1988
_____, *İhsâu'l-'Ulûm* (nşr. Osman Emin), Mısır: 1949
_____, *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dâru'l-Meşrik 1990
_____, *Kitâbü'l-Kıyâs es-Sağîr, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî II* içinde (nşr. Refîk el-'Acem), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986
_____, *Kitâbü'l-Kıyâs, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî II* içinde (nşr. Refîk el-'Acem), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986
_____, *Kitâbü Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* (nşr. A.N. Nader), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 2002
_____, *el-İbâne 'an Garadi Aristûtâlîs, el-Mecmû'* içinde, Mabaatü's-Se'âde 1907
_____, *en-Nüket fî Mâ Yesihhu ve Mâ Lâ Yesihhu min Ahkâmi'n-Nücûm, el-Mecmû'* içinde, Kahire: Matbaatü's-Se'âde 1907
_____, *Makâletü Ebî Nasr Fî Mâ Yesihhu ve Mâ Lâ Yesihhu min Ahkâmi'n-Nücûm, Risâletân Felsefiyyetân* içinde (nşr. Ca'fer Âl-Yâsîn), Beyrut: Dârü'l-Menâhil 1987
_____, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâb Aristûtâlîs fi'l-'İbâre* (nşr. Wilhelm Kutsch&Stanley Marrow), Beyrut: Dâru'l-Meşrik 1986
_____, *Ta'lîkât* (?), Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârif el-Osmaniyye 1346
_____, *Kitâbü'l-Füsûs* (?), Haydarabad: Dâiratü'l-Ma'ârif el-Osmâniyye 1345
Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed (v. 175/791), *Kitâbü'l-'Ayn Müretteben 'Alâ Hurûfi'l-Mucem* (nşr. Abdülhamîd el-Hendâvî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2003
Fuzûlî, *Matla'u'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde' ve'l-Me'âd* (nşr. Muhammed b. Tâvit Tancî), Ankara: T.T.K. Basımevi, 1962
Gazâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire: Dâru'l-Meârif ts.
_____, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (nşr. Abdullah Muhammed el-Halîlî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye 2004
_____, *Mekâsidü'l-Felâsife* (nşr. M. S. Kürdî), Kahire 1936
_____, *el-Munkız mine'd-Dalâl* (nşr. Cemîl Salîbâ, Kâmil 'İyâd), Beyrut: Dârü'l-Endelüs 1967
_____, *Mekâsıdü'l-Felâsife* (nşr. S. Dünyâ), Kahire: Dârü'l-Me'ârif 1961
_____, *Mi'yârü'-'İlm* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire: Dârü'l-Me'ârif 1961
_____, *Risâle fî Beyâni Ma'rifetillâh, Selâsü Resâ'il fi'l-Ma'rife Lem Yünşer Kablü* içinde (nşr. M. H. Zakzûk), Kahire: Mektebetü'l-Ezher 1979

_____, *Three Treatises on Knowledge* (çev. Alma Giese), *From The School of Illumination to Philosophical Mysticism Volume 4* içinde (ed. S.H. Nasr, M. Aminrazavi), Londra: I.B.Tauris 2012

_____, *Ravzatü't-Tâlibîn, Mecmû'atü Resâ'ili'l-İmâm el-Gazâlî* içinde (nşr. İbrahim Emîn Muhammed), Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye ts.

_____, *Mîzânü'l-'Amel* (nşr. Süleymân Selîm el-Bevvâb), Beyrut: Menşûrâtü Dâri'l-Hikme 1986

_____, *el-Menhûl min Ta'lîkâti'l-Usûl* (nşr. M.H. Hîtû), Beyrut: Dârü'l-Fikr 1998

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmi'u'l-Mütûn*, İstanbul: Dârü't-Tıbâ'ati'l-'Âmire 1856

Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynelabidin el-Mûsevî, *Râvzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-'Ulemâ ve's-Sâdât*, Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye 1991

Hârizmî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Kâtib, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye ts.

Hemedânî, Aynülkudât, *Zübdetü'l-Hakâ'ik fî Keşfi'ş-Şekâ'ik, Şekvâ'l-Garîb* içinde (nşr. 'Afîf 'Useyrân), Paris: Dâru Bîbilyûn ts.

Herevî, Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *el-Garîbü'l-Musannef* I-II (nşr. Muhammed el-Muhtâr el-'Ubeydî), Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye 1989

Hımmasî Râzî, Sedîdüddîn, *el-Munkiz mine't-Taklîd*, Kum: Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî 1992

Himyerî, Ebû Sa'îd b. Neşvân (v. 573), *el-Hûrü'l-'În* (nşr. Kemal Mustafa), Kahire: Mektebetü'l-Hancî 1948

Hocazâde, Muslihuddîn Mustafa, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Kahire: el-Matba'atü'l-İ'lâmiyye 1302

Hüseynî, Mânkdim Şeşdîv Ahmed b. el-Hüseyn, (v. 425) *Ta'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse* (*Şerhü'l-Usûli'l Hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a nisbetle) (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire: Mektebetü'l-Vehbe 1965

İbn Bâbeveyh Kummî (Şeyh Sadûk), *et-Tevhîd*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî 1977

İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (nşr. Muhammed b. el-Hasen b. İsmâ'îl, M.A. Sa'dânî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye 1998

İbnü'l-Emîr (v. 726), *el-Kâmil fi'htisâr eş-Şâmil* (nşr. Cemâl Abdünnâsır Abdülmun'im), Kahire: Dârü's-Selâm 2010

İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986

İbn Haldûn, *el-Mukaddimetü İbn Haldûn*, Kahire: Dârü'ş-Şa'b ts.

İbn Hazm, *Merâtibü'l-İcmâ' fi'l-'İbâdât ve'l-Mu'âmelât ve'l-İ'tikâdât* (nşr. Hasan Ahmed İsber), Beyrut: Dârü İbn Hazm 1998

İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (nşr. Abdullah Ali el-Kebîr ve diğerleri), Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts

İbnü'l-Melâhimî, Rüknüddîn, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Redd 'alâ'l-Felâsife* (nşr. Hassan Ansari, Wilfred Madelung), Tahran: Iranian Institute of Philosophy 2008

_____, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Wilfred Madelung, Martin McDermott), Londra: Al-Hoda 1991

İbn Metteveyh (v. 469), *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz* (nşr. Sami Nasr Lutf, Faysal Bedir 'Ûn), Kahire: Dâru's-Sekafe 1975

İbn Mezdek, Ebu Cafer Muhammed b. Ali, *Şerhu Kitabi't-Tezkira (An Anonymous Commentary on Kitab al-Tadhkira by Ibn Mattawayh* başlığıy-

la nşr. Sabine Schmidtke), Tahran: Iranian Institute of Philosophy 2006

İbn Miskeveyh & Ebû Hayyân Tevhîdî, *el-Hevâmil ve'ş-Şevâmil* (nşr. Ahmed Emin, Seyyid Ahmed Sakar), Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme 1951

İbnü'l-Mukaffa', *el-Mantık* (nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh), Tahran: Encümen-i Felsefe-i İran 1357

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rıza Teceddüd), Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emir Kebir, 1971

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye 1998

_____, *Tefsîr Mâ Ba'de't-Tabî'a* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1986

_____, *Felsefe-Din İlişkileri* (*el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille* kısmı) (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları 2004

İbnü'-Semh, *Cevâbü'l-Hasen b. Sehl b. Ğâlib b. el-Semh* (*Risâle-i İbnü's-Semh der Gâyet-i Felsefe* başlığı altında), *Bîst Guftâr Der Mebâhis-i İlmî ve Felsefî ve Kelâmî ve Firak-i İslâmî* içinde (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran: Dânişgâh-ı McGill 1976

İbn Sînâ, "Eş-Şeyh er-Reîs'in Hayatı", İbn Sînâ, *Risaleler* içinde (haz. Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaşoğlu), Ankara: Kitâbiyât 2004

_____, *er-Risâletü'l-'Arşiyye fî Tevhîdihî Te'âlâ ve Sıfâtih, Mecmû'u Rasâ'ilü'ş-Şeyh er-Re'îs* içinde, Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifi'l-Usmâniyye 1354

_____, *Fi'l-Ecrâmi'l-'Ulviyye, Tis'u Rasâil fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyyât* içinde, Kahire: Dâru Kâbis 1986

_____, *Fî Aksâmi'l-'Ulûmi'l-'Akliyye, Tis'u Rasâil fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyyât* içinde, Kahire: Dâru'l-'Arab ts.

_____, *Risâle fî Ta'akkubi'l-Mevzi' el-Cedelî, Mantık ve Mebâhisü'l-Elfâz* içinde (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran: Müessese-i Mutâla'ât-ı İslâmî 1353

_____, *Risâletü'r-Re'îs Ebî 'Alî İbn Sînâ fî mâ Tekarrara 'İndehû Mine'l-Hukümeti fî Huceci'l-Müsbitîn li'l-Mâzî Mebde'en Zemâniyyen ve Tahlîluhâ İlâ'l-Kıyâsât, Hudûsu'l-'Âlem* içinde (nşr. Mehdevî Muhakkık), Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî 1383

_____, *Risâle li Ba'zi'l-Mütekellimîn ile'ş-Şeyh Fe-Ecâbehüm, İbn Sînâ Risaleleri* I-II içinde (nşr. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 1953

_____, *en-Necât mine'l-Gark fî Bahri'd-Dalâlât* (nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh), Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran 1346

_____, *Kitâbü'ş-Şifâ/el-Mantık III/el-İbâre* (nşr. Muhammed el-Hudayrî), Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-'Arabî 1970

_____, *Kitâbü'ş-Şifâ/el-Mantık VI/el-Cedel* (nşr. Ahmed el-Ehvânî), Kahire: Vezâreti's-Sekâfe 1965

_____, *er-Risâletü'l-'Arşiyye* (nşr. İbrahim Hilâl), Kahire: Câmi'atü'l-Ezher 1980

_____, *er-Risâletü'l-'Arşiyye* (çev. A. Açıkgenç, M.H. Kırbaşoğlu), *İbn Sînâ Risâleler* içinde, Ankara: Kitâbiyât 2004

_____, *Kitâbü'-Şifâ/el-Mantık V/el-Burhân* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire: Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye 1954

_____, *eş-Şifâ/et-Tabî'iyyât I/ es-Semâ' ü'-Tabî'î* (nşr. Said Zâyed), Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye 1975
_____, *Kitâbü'ş-Şifâ/el-İlâhiyyât* (Metafizik) (nşr. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul: Litera 2004
_____, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* I-II (Râzî ve Tûsî şerhiyle beraber), Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye 1325
_____, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire: Dârül-Me'ârif ts.
_____, *Şerhû Kitâbi Harfi'l-Lâm, Aristû 'inde'l-'Arab* içinde (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1947
_____, *Risâle fî Mâ Ba'de't-Tabî'a*, Ayasofya 4829
_____, *el-Mebde' ve'l-Me'âd* (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran: Institute of Islamic Studies, 1984
_____, *Risâle fi'l-Füsûl mine'l-Hikme*, Nuruosmaniye 4894
_____, *el-Müntehab mine'l-Füsûl*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Haraççıoğlu 812
_____, *Kitâbü ba'zi'l-mütekellimîn ile'ş-Şeyh (Risâle fi'l-Fezâ)*, Ayasofya 4829
_____, *Fî Tefsîri'-Samediyye, Câmi'u'l-Bedâyi'* içinde (nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî), Kahire: Matba'atü's-Se'âde 1335
_____, *el-Mübâhasât* (nşr. Muhsin Bîdârfar), Tahran: İntişârât-ı Bîdâr 1413
İbn Şahna Halebî, *Ravzatü'l-Menâzır fî Ahbâri'l-Evâ'il ve'l-Evâhir* (İbn Esîr'in *el-Kâmil*'i kenarında), Kahire: Bulak 1290
İbn Teymiyye, *Kitâbü İkâmeti'd-Delîl 'alâ İbtâli't-Tahlîl, el-Fetâvâ el-Kübrâ* içinde (nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Mustafa Abdülkadir 'Atâ), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye 1987
_____, *Şerhü'l-'Akîdeti'l-Isfahâniyye* (nşr. Sa'îd b. Nasr b. Muhammed), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd 2001
_____, *Der'ü Te'ârüzi'-'Akl ve'n-Nakl* (nşr. Mahmûd Reşâd Sâlim), Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye 1991
Îcî, Adududdin, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb ts.
İsfehânî, Râgıb, *el-İ'tikâdât* (nşr. Şemrân el-'Ucelî), Beyrut: Müessesetü'l-Eşref 1988
_____, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Seyyid Geylânî), Kahire: Matba'atü Mustafa Bâbî el-Halebî, 1961
Kâdî Abdücebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn, Resâilü'l-'Adl ve't-Tevhîd* I-II içinde (nşr. Muhammed Ammâre), Kahire: Dârü'l-Hilâl 1971
_____, *Müteşâbihü'l-Kurân* (nşr. Adnan Muhammed Zerzur), Kahire: Dârü't-Turâs 1969
_____, *el-Muğnî* V (nşr. Mahmud el-Hudayrî), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye
_____, *el-Muğnî* VIII (nşr. Tevfik et-Tavîl, Said Zâyed), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye ts.
_____, *el-Muğni* XI (nşr. Muhammed en-Neccâr, Abdülhalim en-Neccar), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye 1965
_____, *el-Muğnî* XII (nşr. İbrahim Medkür), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyye ts.
Kâdîzâde, Ahmed b. Muhammed (v. 988), *Amentü Şerhi Ferâ'idü'l-Fevâ'id fî Beyâni'l-'Akâ'id* (*Halebî Tercemesi Babadağı* kenarında), İstanbul: Şirket-i Sahafiyye Matbaası 1314
Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn* I-II (nşr. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı 1941

Kemalpaşazâde, Şemseddîn Ahmed b. Süleyman, *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiya 'alâ Tahâfut al-Falâsifa)* (çev. Ahmet Arslan), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara 1987

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk, *Kitâbü'l-Kindî ile'l-Mu'tasım Billâh fi'l-Felsefeti'l-'Ûlâ, Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde (nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kâhire: Dârü'l-Fikr el-'Arabî, 1950

Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî* (nşr. Ali Ekber Ğafârî), Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye 1968

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târîh* (nşr. Clement Huart), Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara: İsam Yayınları 2003

_____, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları, 2002

Mecmû'a-i Felsefî Merâğa (nşr. Nasrullâh Pürcevâdî), Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî 1380

Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hukkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası 1317

Muhammed Muhsin Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi'ş-Şî'a*, http://gadir.free.fr/Ar/k/b/b/al_Zaria/marja/al-zariya/index.htm

Nâşî Ekber, *el-Kitâbü'l-Evsat fi'l-Makâlât* (nşr. Josef Van Ess), *Frühe Mutazilitische Häresiographie-Zwei Werke Des Nasi al-Akbar (Gest. 293 H.) Harausgegeben und Eingeleitet* içinde, Beirut, 1971

Necrânî, Takiyyüddin, *el-Kâmil fi'l-İstiksâ' fîmâ Beleğanâ min Kelâmi'l-Kudemâ'* (nşr. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid), Kahire: 1999

Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tebsıratü'l-Edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2004

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd (415'ten sonra), *Fi't-Tevhîd* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme ts.

Pezdevî, Ebu'l-Yüsr, *Usûlü'd-Dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2003

Rassâs, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed (v. 584 civarı), *Kitâbü'l-Mü'essirât ve Miftâhü'l-Müşkilât, Kausalität in der Mu'tazilischen Kosmologie* başlığı altında (nşr. Jan Thiele), Leiden: Brill 2011

_____, *el-Berâhînü'z-Zâhira el-Celiyye 'alâ Enne'-Vücûd Zâid 'alâ'l-Mâhiye* (nşr. Hassan Ansari), *A Common Rationality: Mu'tazilizm in Islam and Judaism* içinde (eds. C. Adang, S. Schmidtke, D. Sklare), Würzburg: Ergon Verlag 2007

Râzî, Fahruddîn, *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn* (nşr. Semîh Duğaym), Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Lübnânî 1992

_____, *Şerhü'l-İşârât* I-II, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye 1325

_____, *el-Metâlibü'l-'Âliye mine'l-'İlmi'l-İlâhî* I-IX (nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî 1987

_____, *er-Riyâzü'l-Münika fî ârâ'i Ehli'l-'İlm* (nşr. Es'ad Cum'a), Kayrevan: Merkezü'n-Neşr el-Câmi'î 2004

_____, *el-Berâhînü'l-Behâiyye (el-Berâhîn der 'İlm-i Kelâm* başlığıyla) (nşr. Muhammed Bâkır Sebzvârî), Tahran: Çâbhâne Dânişgâh-ı Tahran 1341

_____, *Kitâbü'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Ahmed Hicazi Sekkâ), Beyrut: Dârü'l-Ceyl 2004

_____, *Mefâtîhü'l-Gayb* I-XXXII, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî 1986

_____, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî 'İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabî'iyyât* I-II (nşr. Muhammed el-Mu'tasımbillâh Bağdâdî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî 1990

_____, *İ'tikâdâtü Firakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986

_____, *Tahsîlü'l-Hak ve Makâletü'l-Halk*, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 1407

Sâvî, Ömer b. Sehlân, *Cevâbü i'tirâzât 'alâ Kelâmi İbn Sînâ*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Genel: 4363

Safedî, Salâhuddîn, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât* (nşr. Sven Dedering), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974

Semerkandî, Şemsüddîn, *el-Mu'tekad li'tikâdi Ehli'l-İslâm* (nşr. İsmail Yürük, İsmail Şık), Ankara: Araştırma Yay. 2011

Semerkandî, Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Dîn* (nşr. Ahmet Saim Kılavuz), Bursa: 1989

Senûsî, Muhammed b. Yûsuf (v. 895/1490), *Ümmü'l-Berâhîn, Hâşiyetü'd-Dessûkî 'alâ Ümmi'l-Berâhîn* içinde (nşr. Sâlim Şemsüddîn), Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye 2005

Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Kahire: 'Îsâ Bâbî el-Halebî 1964

Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye ts.

Şehristânî, Ebu'l-Feth, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm* (nşr. Alfred Guillame), Londra: Oxford University Press 1934

_____, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2004

_____, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. Emir Ali Mühennâ, Ali Hasan Fâ'ûr), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1993

Şerif Mürtezâ (v. 436), *ez-Zahîre fî 'İlmi'l-Kelâm* (nşr. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî), Kum: Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî 1411

_____, *Resâiü'ş-Şerîf el-Mürtezâ* I-IV (nşr. Mehdî Recâî), Kum: Dârü'l-Kuran 1984

_____, *Emâlî el-Murtazâ* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm), Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye 2004

Şeyh Müfîd (v. 413), *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye ve Rasâ'il Uhrâ* (nşr. Rıza Muhtârî), Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 1993

Teftâzânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l-'Akâid* (Kestelî Hâşiyesiyle beraber), İstanbul: Bahar Matbaası 1973.

_____, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (*Şerhu'l-'Akâ'id* tercümesi) (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları 1999

Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Mukâbesât* (Muhammed Tevfik Hüseyn), Beyrut: Dâru'l-Âdâb ts.

_____, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye* (nşr. Vedâd el-Kâdî), Beyrut: Dârü's-Sekâfe 1982

_____, *Risâletü'l-Hayât, Selâsü Resâ'il* içinde (nşr. İbrahim el-Keylânî), Dimaşk: el-Ma'hed el-Fransî 1951

Themistius, *Şerhu Sâmsâytûs fî Harfi'l-Lâm, Aristû 'inde'l-'Arab* içinde (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1947

Tûsî, Ebû Ca'fer, *Mesâ'il Kelâmiyye, er-Resâ'il el-'Aşr* içinde (nşr. Muhammed Vâizzâde Horasânî), Tahran: İntişârât-ı İslâmî 1363

_____, *el-Mukaddime fi'l-Medhal ilâ Sınâ'ati 'İlmi'-Kelâm, er-Resâ'il el-'Aşr* içinde (nşr. Muhammed Vâizzâde Horasânî), Tahran: İntişârât-ı İslâmî 1363

Tûsî, Nasîruddîn (v. 672), *Tecrîdü'l-'Akâid* (nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman), İskenderiye: Dârü'l-Marife el-Câmi'iyye 1996

Ûşî, Sirâcüddin (v. 575), *Bed'ü'l-Emâlî, Nuhbetü'l-Le'âlî* içinde, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1996

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmürî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1997

Modern Çalışmalar

Abdülbâkî, Muhammed Fu'âd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire, Dârü'l-Hadîs 1364

Adamson, Peter, *The Arabic Plotinus: A Study of the "Theology of Aristotle" and Related Texts* (Doktora Tezi), Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame, Department of Philosophy 2000

_____, *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, Londra: The Warburg Institute 2011

Adouhane, Yamina, "Al-Miklati, A Twefth Century Asarite Reader of Averroes", *Arabic Sciences and Philosophy* 22 (2012)

Afnan, Soheil M., *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*, Beyrut: Dâru'l-Meşrik 1968

_____, *Avicenna His Life And Works*, Londra 1958

Ahmed Cevdet Paşa, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, İstanbul: Takvîmhâne-i Âmire 1275

Al-Akiti, M. Afifi, "The Three Properties of Propethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazali", *InterptetingAvicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde (ed. Jon McGinnis), Leiden: Brill 2004

Alper, Ömer Mahir, "Avicenna's Argument for the Existence of God: Was He Really Influenced by the Mutakallimun?", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* (ed. McGinns, Jon), Brill: Leiden-Boston 2004

Anawati, G. C., *Müellefât İbn Sînâ*, Kahire: Darü'l-Mearif 1950

Ansari, Hassan, "Şerîf Mürtezâ ve İbn Sînâ: Tashîh-i Yek Hata" (http://ansari.kateban.com/entry1932.html)

_____, "Rûyârûy-i İbn Sînâ Bâ Mu'tezile der Rey" (http://ansari.kateban.com/entry1832.html)

Arıcı, Mûstakim, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 26 (2011)

Arslan, Ahmet, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, İstanbul: Vadi Yayınları 2002

Âsî, Hüseyn, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-Lüğatü's-Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye 1983

Âsî, Mişâl-Yakub, Emîl Bedî', *el-Mu'cemü'l-Mufassal fi'l-Lüğa ve'l-Edeb* I-II, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn ts.

Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974

_____, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Gelişim Yayınları, 1983

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri Ankara 7-8 Ekim 2004*, Ankara: Elis Yayınları 2005

_____, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2000

_____, *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Arasta Yayınları 2002

Blanchard, Monica ve Montgomery, James E., "Richard M. Frank, A Bibliography", *Arabic Theology, Arabic Philosophy From the Many to the One* içinde (ed. James E. Montgomery), Leuven: Peeters Publishers 2006

Boustany, S., "Ibn al-Rumi", *Encyclopedia of Islam Second Edition*, Brill 2011. Brill Online. http://www.brillonline.nl.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/subscriber/entry?entry=islam_SIM-3337

Câbirî, Muhammed 'Âbid, "es-Sırâ'u'l-Mezhebî ve Leyse'd-Dîn Verâe *Tehâfüti'l-Felâsife* li'l-Gazâlî", *Tehâfütü't-Tehâfüt* içinde (nşr. M.A. Câbirî), Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye 1998

Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002

Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul: İsam Yayınları 2009

Daiber, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden: Brill 1999

Dağ, Mehmet, *İmam el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* (basılmamış doçentlik tezi), Ankara: 1976

D'Ancona, Cristina, "Aristotle and Aristotelianism", Encyclopdia of Islam Three, Brill 2009, Brill Online.

_____, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", *İslam Felsefesine Giriş* içinde (trc. Cüneyt Kaya), İstanbul: Küre Yayınları 2007

Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy,* New York: Oxford University Press 1987

Defilippo, Joseph G., "Aristotle's Identification of the Prime Mover as God", *The Classical Quarterly* 44 (1994/2)

Dhanani, Alnoor, "Rock in the Heavens?! The Encounter Between Abd Al-Gabbar and Ibn Sînâ", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* (eds. Davic C. Reisman, Ahmed H. Al-Rahim), Leiden: Brill 2003

Düzgün, Şaban Ali, "Varlık", *Kelâm El Kitabı* içinde (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara: Grafiker Yayınları, 2012

Eichner, Heidrun, *The Post Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological summae in Context* (basılmamış doçentlik tezi), Halle: 2009

Erdem, Engin, "İbn Sina'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011)

Emir, İbrahim, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi 1999

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Birleşik Yayıncılık 2000

Fazlurrahman, "Essence and Existence in Ibn Sina: The Myth and the Reality", *Hamdard Islamicus* 4 (1981)

Frank, Richard, "The Neoplatonism of Gahm b. Safwan", *Le Muséon* 78 (1965/1-2)

_____, "Al-Ma'dum wal-Mawjud", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'études Orientales MIDEO* 14 (1980)

_____, "The Non-Existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching", *MIDEO* 24 (2000)

_____, "*Yâ Kalâm*", *Arabic Theology, Arabic Philosophy From the Many to the One* içinde (ed. James E. Montgomery), Leuven: Peeters Publishers 2006

_____, "*Kalam* and Philosophy, A Perspective from One Problem", *Islamic Philosophical Theology* (ed. Parviz Morewedge), Albany: 1979

Galluppi, Pasquale, *Miftâhü'l-Fünûn* (çev. Ohannes Çamiçyan), İstanbul: Takvimhane-i Amire 1277

Giannakis, Elias, "The Structure of Abu l-Husayn al-Basri's Copy of Aristotle's *Physics*", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 8 (1993)

Gohlman, William E., *The Life of Ibn Sînâ: A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany, New York: State University of New York Press 1974

Goodman, Lenn E., *Avicenna*, Londra/New York: Routledge 1992

Griffel, Frank, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press 2009 (Türkçesi: *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı* (çev. M. F. Kılıç, İ.H. Üçer), İstanbul: Klasik 2012).

_____, "MS London, British Library Or. 3126: An Unkown Work by al-Ghazali on Metaphysics and Philosophical Theology", *Journal of Islamic Studies* 17/1 (2006)

Grundriss der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der Islamischen Welt I (VIII-X. Jahrhundert) (ed. Ulrich Rudolph), Basel: Schwabe Verlag 2012

Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mezhebi ve Doğum Tarihi Meselesi", *İbn Sînâ'nın Mirası* (derleyen: M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Klasik 2004

_____, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill 1988

Haklı, Şaban, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002

Harputî, Abdullah, *Kelâm Tarihi* (nşr. Muammer Esen), Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2005

Hayyûn, Reşid, *Mu'teziletü Bağdâd ve Basra*, Londra: Dârü'l-Hikme 1997

Horâsânî, Şerefüddin, "İbn Sînâ: Zendegî ve Sergüzeşt", *Dâiratü'l-Me'ârif Buzurg-i İslâmî*, (Tahran 1370), IV

Horovitz, Saul, *Ueber den Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, Breslau: Fraenckel'scher Stiftung 1909

Ivry, Alfred L., *Al-Kindi's Metaphysics A Translation of Yaqub ibn Ishaq al-Kindî's Treatise On First Philosophy*, Albany: State University of New York Press 1974

_____, "al-Kindi and the Mu'tazila: A Philosophical and Political Reevaluation", *Oriens* 25-26 (1976)

Janssens, Jules, *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989)*, Leuven: Leuven University Press 1991

_____, "Ibn Sînâ: An Important Historian of the Sciences", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler 22-24 Mayıs 2008* içinde, İstanbul 2008

_____, "Le Danesh-Nameh d'Ibn Sînâ: un Texte á revoir?", *Bulletin de Philosophie Médiévale* 28 (1986)

_____, "The Reception of Ibn Sînâ's Physics in Later Islamic Thought", *Ilahiyat Studies* 1 (2010/1)

_____, "Al-Gazzali and His Use of Avicennian Texts", *Ibn Sina and His Ifluence on the Arabic and Latin World* içinde, USA: Ashgate, 2006

_____, "Al-Ghazzali's Miyar al-Ilm Fi Fann al-Mantiq Sources Avicenniennes et Farabiennes", *Ibn Sina and His Ifluence on the Arabic and Latin World* içinde, USA: Ashgate, 2006

Kara, Ömer, "Râgıb el-İsfahânî", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIV, 398-401.

Karadaş, Cağfer, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004)

_____, "Eş'arî Kelam Okulu", *Kelam El Kitabı* içinde (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara: Grafiker Yayınları 2012

Kaya, Mahmut, "Kindî ve Felsefesi", *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik 2002

_____, "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine" (İbn Sînâ'dan çeviri), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik 2005

Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik 2011

_____, "*Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnül-mesâil*'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012)

Kaya, Veysel, "Kalam and Falsafa Integrated for Divine Unity-Sa'îd b. Dâdhurmuz's (5th/11th century) *Risâla fi l-Tawhid*", *Studia graeco arabica*, 4 (2014)

_____, "Âlemin Ezelîliği Tartışmalarında Hocazâde'nin Yeri", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu 22-24 Ekim 2010 Bursa Bildiriler* içinde, (ed. Yücedoğru, T. ve diğerleri), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları 2011

Kılıç, Muhammet Fatih, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (2010/1)

Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2004

Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İstanbul: İz Yayınları 2009

Koloğlu, Orhan, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011

_____, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmli Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları 2010

Kutluer, İlhan, "Tabiat Boşluktan Nefret Eder Mi? Halâ Kavramı Etrafında Felsefe-Kelâm Münakaşaları, *Akıl ve İtikad* içinde, İstanbul: İz Yayıncılık 1998

_____, "Bir Bürokratın Gözüyle Kelâm ve Felsefe", *Akıl ve İtikad* içinde, İstanbul: İz Yayıncılık 1998

_____, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık 2002

Kürdfîrûzcâyî, Yâr 'Alî, "Risâle-ey Münteşer Ne-şode Ez İskender *Mâ İstahracehû el-İskender el-Efrûdîsî Min Kitâbi Aristûtâlîs el-Müsemmâ bi Sûlûcyâ*", Fasl: 16 (maarefaqli.nashriyat.ir/node/401)

Lewin, B., "al-Dinawari, Abu Hanifa Ahmad b. Dawud", *Encyclopedia of Islam Second Edition*, Brill 2011. Brill Online. http://www.brillonline.nl.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/subscriber/entry?entry=islam_SIM-1868

Marmura, Michael, "Avicenna and the Kalam", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991)

Mayer, Toby, "Ibn Sînâ's 'Burhan al-Siddiqin'", *Journal of Islamic Studies* 12 (2001)

McDermott, Martin J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufid,* Beyrut: Darû'l-Meşrik, 1986

Meyer, Egbert, "Philosophicher Gottesglaube: Ibn Sînâs Thronschrift", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 130 (1980)

Madelung, Wilferd, "Introduction", *Struggling With the Philosopher* içinde, Londra: I.B. Tauris, 2001

_____, "Ebu'l-Hüseyn Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili" (çev. Veysel Kaya), *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010)

_____, "Mufid, Abu Abd Allah Muhammad b. Muhammad al-Numan al-Harithi al-Ukbari", *Encyclopedia of Islam Second Edition,* Brill 2011. Brill Online. http://www.brillonline.nl.ezproxy.leidenuniv.nl:2048/subscriber/entry?entry=islam_SIM-5316.

Morewedge, Parviz, "Philosophical Analysis and Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society* 92/3 (1972)

Muhakkık, Mehdî, "Sehm-i Îrâniyyân der Tahavvül-i Kelâm-ı İslâmî", *Bîst Guftâr Der Mebâhis-i İlmî ve Felsefî ve Kelâmî ve Firak-i İslâmî* içinde (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran: Dânişgâh-ı McGill 1976

Nader, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile,* İskenderiye: Matba'atü Dâri Neşri'-Sekâfe 1950

Ocak, A. Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler,* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1998

Okumuş, Mesut, "On the Authenticity of al-Ghazali's *al-Madnun al-Kabir*", *Journal of Islamic Research* 3/2 (2010)

Öçal, Şamil, "Felsefe-Kelam İlişkisi", *İslam Felsefesi Tarihi* (ed. Bayram Ali Çetinkaya), Ankara: Grafiker Yayınları 2012

Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid,* İstanbul: Nûn Yayıncılık 1995

Pûrcevâdî, Nasrullâh, *Dû Müceddid Gazâlî ve Râzî,* Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî 1381

Rahman, Fazlur, *The Philosophy of Mulla Sadra,* Albany: State University of New York Press 1975

Reisman, David C.,"Stealing Avicenna's Books: A Study of the Historical Sources for the Life and Times of Avicenna", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* (eds. Davic C. Reisman, Ahmed H. Al-Rahim), Leiden: Brill 2003

Ross, David, *Aristoteles* (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002

Ruldolph, Ulrich, "Al-Fârâbî und Die Mutazila", *A Common Rationality: Mutazilizm in Islam and Judaism* (eds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare), Würzburg: Ergon Verlag 2007

_____, *Die Doxographie Des Pseudo-Ammonios,* Stutgart: Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1989

_____, "Ibn Sina et le Kelam", *Bulletin d'Études Orientales* 48 (1996)

_____, "La Preuve de l'exsitence de Dieu chez Avicenne et dans la Théologie Musulmane", *Langages et Philosophie* içinde (Alain de Libera ve diğerleri), Paris: J. Vrin, 1997

Sâmirî, İhsân Zünnûn, *el-Hayâtü'l-'İlmiyye Zemene's-Sâmâniyyîn et-Târîhû's-Sekâfî li-Horasan ve Bilâdi Mâverâi'n-Nehr fi'l-Karneyni's-Sâlis ve'r-Râbi' li'l-Hicra,* Beyrut: Dârü't-Talî'a 2001.

Sayar, Süleyman, "Makdisî, Mutahhar b. Tâhir", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003.

Schmidtke, Sabine, "Early Asharite Theology Abu Bakr al-Baqillani (d. 403/1013) and His *Hidayat al-Mustarshidin*", *Bulletin d'Etudes Orientales* 60 (2011)

Shehadi, Fadlou, *Ghazali's Unique Unknowable God*, Leiden: Brill 1964

Shihadeh, Ayman, "Classical Ash'ari Antropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World* 102 (July/October 2012)

Sırrı Giridî, *Nakdü'l-Kelâm fî 'Akâ'idi'l-İslâm*, İstanbul: Matba'atü Ebu'z-Ziyâ 1302

Şirinov, Agil, *Nasîruddin Tûsî'ye Göre Varlık ve Ulûhiyyet*, İstanbul: İSAM 2011

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi ts.

_____, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara: DİB Yayınları 2001

Topaloğlu, Bekir&Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010

Tuğral, Süleyman, "Fahreddin Razi'de Varlık-Mahiyet İlişkisi", *Marife* 1 (2001/1)

Tunçbilek, H. Hüseyin, "İlâhî Sıfatların İsbatı, Sayısı, Kısımları ve İsim-Sıfat İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2006/ Ocak-Haziran)

_____, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002)

Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu*, İstanbul: İSAM 2010

_____, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008)

_____, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir Mi?", *Uluslarasası Hocazâde Sempozyumu 22-24 Ekim 2010 Bursa Bildiriler* içinde, (ed. Yücedoğru, T. ve diğerleri), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları 2011

Uludağ, Süleyman, "Giriş: Akaid-Kelam Tarihi, Taftazani ve Şerhu'l-Akaid", *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* içinde, İstanbul: Dergâh Yayınları 1999

Uysal, Enver, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları 2008

_____, "Arş Risalesi –Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine–", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000)

Ülken, H. Ziya, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1-2 (1955)

Van Ess, Josef, *The Flowering of Muslim Theology*, Hardvard University Press: 2006

_____, *Theologie und Geselschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschraft* I-IV, New York: Der Gruyter 1991

_____, *Der Eine und Das Andere*, New York: De Gruyter 2011

Wisnovsky, Robert, "Towards a History of Avicenna's Distinction between Immanent and Trancendent Causes", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* (eds. Davic C. Reisman, Ahmed H. Al-Rahim), Leiden: Brill 2003

_____, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca: Cornell University Press 2003

_____, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (shay'iyya)", *Arabic Sciences and Philosophy* 2000 (10/2)

_____, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004)

_____, "Essence and Existence in the Eleventh and Twelfth Century Islamic East (*Mashriq*): A Sketch", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* (eds. D.N. Hasse, A. Bertolacci), New York: De Gruyter, 2012

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi 2001

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl: Kelam", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, Ankara: 1989.

_____, "Adem", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1988

Yazıcı, İshak, "Semerkandî, Ebu'l-Leys", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, Ankara: 2009

Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul: Marifet Yayınları 1984

Yücedoğru, Tevfik & Kaya, Veysel, "Tehâfütler İçerik ve Yöntem Açısından Bir Karşılaştırma", *Uluslarasası Hocazâde Sempozyumu 22-24 Ekim 2010 Bursa Bildiriler* içinde, (ed. Yücedoğru, T. ve diğerleri), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları 2011

DİZİN

İslâm düşüncesinin nazariyyâtında tartışmasız iki belirleyici disiplin olan İslam felsefesi ve kelâm söz konusu olduğunda İbn Sînâ önemli bir dönüm noktasıdır. Düşünce tarihi yazımında "İbn Sînâ ve sonrası" şeklinde bir 'kolaycı ayrım'a gitmek, İbn Sînâ'dan sonra gelen isimlerin onun etkisini taşıdığı sonucuna götürecektir. Böyle bir kabulün tehlikesi, "İbn Sînâ sonrası" metafizik konularda görülen herhangi bir fikrî açılımın doğrudan İbn Sînâ etkisine bağlanmasıdır.
Elinizdeki eser, "düşünce tarihi yazımının en büyük handikabının, klişeleşmiş yargıların yeni bulgulara rağmen sorgulanmaması olduğu" noktasından hareket ederek ve bahsedilen kolaycılığa da kaçmadan İbn Sînâ'nın kelâma etkisini ortaya koymaktadır.

ISBN 978-605-4696-78-9



9 786054 696789